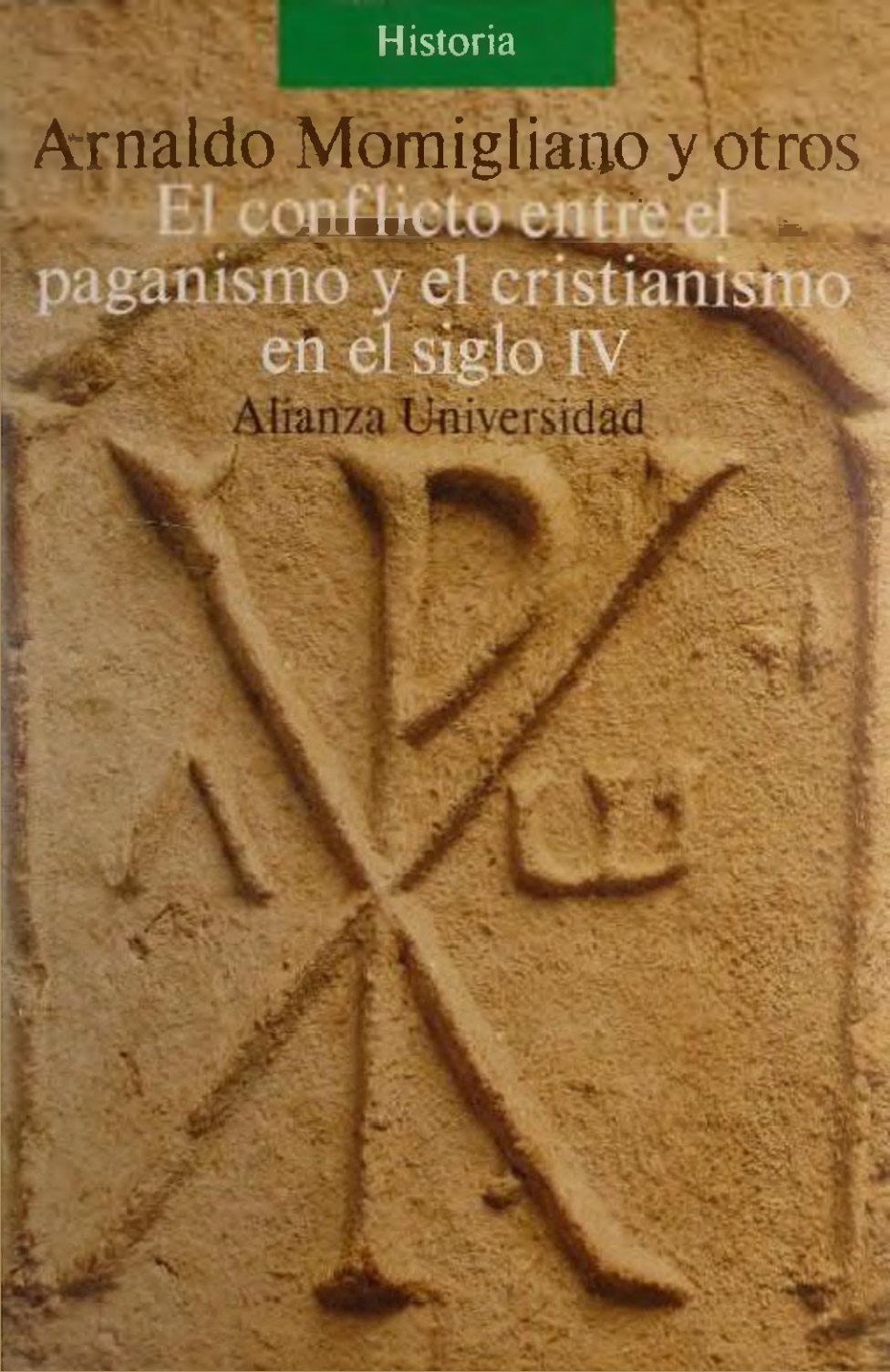


Historia

Arnaldo Momigliano y otros
El conflicto entre el
paganismo y el cristianismo
en el siglo IV

Alianza Universidad



Arnaldo Momigliano y otros

El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV

Edición de
Arnaldo Momigliano

Versión española de
Marta Hernández Iñiguez

Prefacio y *adendum* bibliográfico
de Javier Arce

Alianza
Editorial

Alianza Universidad

Título original:

The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century

Esta obra ha sido publicada en inglés por Oxford University Press.



© Oxford University Press, 1963

© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1989

Calle Milán, 38, 28043 Madrid; telef. 200 00 45

ISBN: 84-206-2614-7

Depósito legal: M. 31.857-1989

Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.

Impreso en Lavel, Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)

Printed in Spain

INDICE

<i>Prefacio</i> , por Javier Arce	9
<i>Introducción. El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano</i> , por el Profesor A. Momigliano, del University College de Londres	15
I. <i>El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo</i> , por el Profesor A. H. M. Jones, de la Universidad de Cambridge	31
II. <i>Paganos y cristianos en la familia de Constantino el Grande</i> , por el Profesor J. Vogt, de la Universidad de Tübingen	53
III. <i>El cristianismo y los bárbaros del Norte</i> , por el Profesor E. A. Thompson, de la Universidad de Nottingham	71
IV. <i>Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV</i> , por el Profesor A. Momigliano	95
V. <i>La supervivencia de las artes mágicas</i> , por el Dr. A. A. Barb, del Instituto Warburg de Londres ...	117

VI.	<i>Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino</i> , por el Profesor H. I. Marrou, de la Sorbona ...	145
VII.	<i>Polémica anticristiana y platonismo cristiano: de Arnobio a San Ambrosio</i> , por el Profesor P. Cour- celle, del Collège de Francia	171
VIII.	<i>El renacimiento del paganismo en Occidente a fi- nes del siglo IV</i> , por el Profesor H. Bloch, de la American Academy en Roma, y de la Universi- dad de Harvard	207
	<i>Adendum bibliográfico</i> , por Javier Arce	233

PREFACIO

Los artículos que integran este libro fueron, en su forma original, una serie de conferencias pronunciadas por sus autores en el prestigioso Warburg Institute de Londres en el año académico de 1958-59. Más tarde, se publicaron en forma de libro en 1963, volumen que ha recibido varias reediciones y ha sido traducido a varias lenguas. La presente traducción castellana —veintiséis años después de la aparición del libro y a casi treinta del momento en que se pronunciaron las conferencias— llega a la sociedad española (como en tantos otros casos) tarde. Pero hay que agradecer a Alianza Editorial su empeño y voluntad de ofrecerla al lector español. Principalmente porque este libro constituye un hito en la historiografía europea sobre el problema del paso de la Antigüedad a la Edad Media, y un análisis profundo y ameno, riguroso y amplio, del problema —tan importante y decisivo para el entendimiento de la historia europea— de las tensiones ideológicas, sociales, políticas y económicas que trajo consigo el surgimiento del cristianismo en medio de la sociedad pagana, durante el siglo iv d.C. Los ensayos aquí reunidos muestran repetidamente, y desde perspectivas metodológicas diversas, cuáles fueron las razones por las que el cristianismo superó, llegó a ser predominante y eclipsó paulatinamente, sustituyéndolo, al paganismo imperante en el inmenso imperio romano —que se extendía desde el estrecho de Gibraltar y el muro de Adriano en *Britannia*, hasta las llanuras del Eufrates y el Tigris en la Mesopotamia. El proceso fue —como es normal en cualquier pro-

ceso histórico de esta dimensión— gradual, con «tempos» distintos en los distintos lugares y en las distintas circunstancias o contextos históricos en los que se desarrolló.

El paganismo mostró su capacidad de tolerancia —infinitamente mayor que la del cristianismo— y su profundo valor humano y cultural; demostró su capacidad de resistencia, hasta el punto de que, como muestra claramente el magnífico trabajo del profesor Barb (p. 117), el cristianismo, en algunos aspectos, no hizo otra cosa que encubrir «formas de paganismo» con, o bajo, la forma de cristianización, subsistiendo el contenido pagano (como es aún obvio en tantas manifestaciones de religión cristiana en nuestros días).

Este conflicto entre dos formas de entender las relaciones humanas y vitales, entre dos formas de religión, no adquirió, más que en contadas ocasiones y en circunstancias muy precisas, caracteres de violencia. Resulta casi conmovedor y emocionante oír el discurso de Símaco en el Senado defendiendo el derecho a poder acercarse a la verdad por diferentes vías y modos frente al dogmatismo cristiano y ambrosiano: *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum* («uno no puede alcanzar un tan gran misterio a través de un solo camino»); y defender la libertad de cultos, creencias y costumbres del modo en que lo hizo en otro pasaje de su *Relatio* III: *suus enim cuique mos, suus ritus est* («cada cual tiene [derecho] a tener su costumbre y su religión»). He aquí, para mí, la grandeza del paganismo concebido —como lo concibieron los intelectuales romanos— en forma de expresión de libertad, respeto y tolerancia. Porque el paganismo no es, no fue, ese culto idolátrico, malsano, rayano en el absurdo, que la historiografía cristiana ha propugnado y difundido con éxito, ya que, detentadora la Iglesia del poder en la escuela y en el libro durante siglos, se preocupó cuidadosamente de eliminar todo aquello que no le favoreciese. Los paganos tenían muy buenas razones y argumentos —en el intenso debate ideológico mantenido con los cristianos— para considerar, con todo fundamento, lo absurdo y contradictorio de las proposiciones de la Iglesia. Pero el artículo de P. Courcelle (p. 171), incluido en este libro, además de demostrar cuáles eran —y pienso que su vitalidad y vigencia puede servir incluso hoy en día a cualquiera que reflexione sobre el tema—, demuestra, con la misma intensidad, que si conocemos estos argumentos es solamente a través de las refutaciones que de ellos hicieron los cristianos (como Arnobio o Firmico Materno), ya que ellos recogieron todas las argumentaciones expresadas en obras que no han llegado hasta nosotros, víctimas, sin duda, de la censura cristiana que, afortunadamente, cayó en la trampa de preservarnos a Arnobio.

Por otra parte, la figura de un intelectual pagano —comprometido con la causa hasta sus últimas consecuencias— como Nicómaco Flaviano, resulta también, al igual que la de Símaco, de extraordinaria grandeza e importancia histórica. En esta ocasión, los paganos pasaron —se vieron forzados a hacerlo— de la palabra a la acción y se enfrentaron en el campo de batalla —en las cercanías del río *Frigidus* (Vipacco), en el N. de Italia, a los ejércitos del emperador cristiano Teodosio. Su promesa —si volvían victoriosos— era la de convertir la catedral de Milán en un establo y obligar a los clérigos a servir en el ejército. Estatuas y estandartes, con las representaciones de los dioses paganos Hércules y Júpiter, presidieron la batalla. Pero los paganos eran un ejército entusiasta más que otra cosa. Y ante la derrota, Flaviano se suicidó y con él, quizás, simbólicamente, toda una época histórica.

La figura del intelectual pagano en la época general a la que se refieren los ensayos que siguen, está tratada magistralmente en uno de ellos, el de H. I. Marrou, a propósito de Sinesio de Cirene (p. 145). Marrou, con el profundo sentido intimista que caracteriza sus análisis históricos, traza un cuadro perfecto de este obispo-laico que fue Sinesio. Creo que su síntesis, la síntesis del conflicto entre paganismo y cristianismo, se encuentra resumida en el párrafo que sigue (p. 148): «lo que distancia a los intelectuales de la vieja aristocracia del cristianismo no era, principalmente, el paganismo (Sinesio nunca estuvo tentado de rendir culto a los dioses antiguos, de sacrificar a Isis o a Hécate); era, precisamente, la religión de la cultura, el ideal clásico de la *Paideia*, el legado de la *Hellenistisch-römische Kultur*». Esta afirmación, proveniente de uno de los mejores conocedores de la cultura y la educación en la Antigüedad clásica como lo fue Marrou, es la clave —en mi opinión— para entender la resistencia, el conflicto, el debate abierto entre cristianismo y paganismo en el siglo IV. Y contribuye, además, a la reflexión sobre lo que históricamente significó el triunfo del cristianismo con la consiguiente pérdida y mutación ideológico-cultural que entrañaba el paganismo.

Varios otros temas relacionados con el problema de la relación paganismo/cristianismo están tratados en los capítulos que siguen. Entre ellos el que aborda el Prof. A. H. M. Jones es de singular importancia, porque pone de manifiesto las dificultades y contradicciones que se dieron en el proceso de difusión del cristianismo entre los diversos medios y componentes sociales, y la diversa gradación —según los lugares o regiones geográficas— de la penetración. A partir de este trabajo, la rápida difusión del cristianismo en todos los ambientes del mundo romano —defendida por muchos historia-

dores interesados— se convierte en una tesis sin fundamento: «El cristianismo hizo notables progresos durante los tres primeros siglos, pero todavía permaneció como una secta minoritaria; y estaba reducido a las clases medias y bajas. En la aristocracia apenas tuvo impacto» (p. 31). El propio Jones concluye que fue la conversión de Constantino la que hizo al cristianismo transformarse en la religión predominante en el Imperio. Algunas de las razones del porqué de esta adopción «estatal», o imperial, se encuentran explicadas en el artículo del Prof. J. Vogt; y algunas matizaciones sobre la difusión del cristianismo y las causas que la favorecieron entre los pueblos exteriores o «bárbaros», se encuentran en el estudio del profesor E. A. Thompson, que sitúa con rigor los motivos históricos de tal fenómeno: La transformación social y económica que conlleva el contacto y fusión de los pueblos germanos y periféricos con el mundo romano, fue seguida por la transformación a un mundo espiritual también nuevo.

El editor de este libro, su inventor y coordinador, es Arnaldo Momigliano, Profesor de Historia Antigua de la Universidad de Londres —University College— desde 1951 hasta 1975, fallecido el 1 de septiembre de 1987, a los 79 años. Era, fue, «es», «uno de los más eminentes historiadores europeos de este siglo» (O. Murray, *JRS*, 77, 1987, p. XI). El saber, el inmenso saber histórico e historiográfico de Momigliano —a quien tuve la fortuna de conocer y escuchar en el *Institute of Classical Studies* de Gordon Square en Londres en 1972— llega así —también tardíamente— al público español a través de este libro (aunque ya se han traducido otros trabajos suyos) como señal de su agudeza y comprensión de los problemas históricos transcendentales. Su doble contribución en «The Conflict...» es un modelo de amenidad, profundidad y erudición, características casi connaturales en él en toda su producción científica. El nos revela aquí, entre otras cosas, aquello que constituye la aportación esencial y propia de la historiografía cristiana y sus diferencias y contrastes con la hasta entonces imperante historiografía pagana. A pesar de la transcendencia del método histórico de Eusebio de Cesárea —«del que hemos aprendido a controlar nuestras referencias» en cuanto historiadores— Momigliano declara que somos aún discípulos de Heródoto y Tucídides, y que todavía debemos aprender la historia del Imperio Romano Tardío en Amiano Marcelino. Es decir, la «invención» de la «historia eclesiástica» llevó consigo la consulta y cita de documentos originales integrados en el mismo texto (así, Eusebio, Sócrates, Sozomeno, etc.). Este hecho constituye un avance —si se quiere— en la concepción del modo de trabajar del historiador. Pero, a pesar de ello, y con todas las

limitaciones que posee cualquier historiador, los historiadores paganos y su método son la base con la que aún podemos reconstruir, interpretar o deducir la Historia de la Antigüedad. La historia eclesiástica, en el fondo, resulta apologética y por lo tanto es poco fiable. La historiografía pagana presenta igualmente sus problemas de credibilidad y partidismo. Pero, al menos, resulta más sincera.

Es una tentación para mí presentar aquí al público español la figura de Momigliano como historiador e intelectual. Miembro de una familia judía piamontesa, discípulo de Gaetano de Sanctis en Turín, catedrático de Historia Romana de Turín en 1936 y luego expulsado por razones racistas, tuvo que emigrar a Inglaterra, donde fue acogido por Hugh Last en Oxford, donde pasó, con su familia, los años de la II Guerra Mundial con la ayuda de la Sociedad para la Protección de la Ciencia y el Saber y, más tarde, con la de la Fundación Rockefeller. Reinstaurado en su cátedra de Turín tras la guerra, decidió, sin embargo, continuar en Inglaterra aunque mantuvo siempre la ciudadanía italiana. Amigo y colega de intelectuales como E. Fraenkel, Fritz Saxl y Ernst Gombrich, Momigliano mantuvo su independencia intelectual y su infatigable sentido del trabajo hasta el fin de su vida, y su producción científica es enorme, crítica, amplísima en su contenido, y polémica por definición. Pero dado que el libro que se presenta aquí está dirigido por Momigliano, pero no es enteramente de Momigliano, dejo para otra ocasión, también en Alianza, el análisis de su obra.

La historia del cristianismo primitivo ha estado, por lo general, en España, en manos de clérigos comprometidos, de una manera u otra, en la causa, y educados mentalmente dentro de la tradición y dogma de la Iglesia. Desgraciadamente, aún algunos profesores de Historia Antigua —frustrados en su carrera episcopal, intolerantes y torpes por su dogmatismo e ignorancia— pretenden ostentar el privilegio educativo y el monopolio de un período histórico que sólo ven a través de su gran vanidad fatua. La publicación de este libro, escrito y pensado por historiadores de la Antigüedad, deberá ser un alivio y una lección para estudiantes y estudiosos y creo, una liberación entre tanta mediocridad. Debo apresurarme a decir, sin embargo, que, como es natural, este libro sufre —como cualquier obra histórica—, del paso del tiempo, de los avances de la investigación, de los nuevos descubrimientos y de las más convincentes interpretaciones. Pero ello no impide declarar que es uno de esos libros seminales, origen de ideas y embrión de hipótesis y análisis. No hay —no puede haber—, un estudioso del período tardo-romano que ignore este libro. La enriquecedora historia de Peter Brown, por ejemplo, surge —entre otros escritos e influencias— de estos ensayos, modi-

ficándolos, ampliándolos, pero conociéndolos. Arnaldo Momigliano, una vez más, puso el dedo en uno de los temas básicos de la problemática de la historia del mundo occidental. Y acertó en el tema y en el tratamiento, y en los autores elegidos. Yo espero que aún no sea tarde para nosotros.

Javier Arce
Centro de Estudios Históricos.
CSIC. Departamento de Historia Antigua
y Arqueología. Madrid

NOTA.—La presente traducción no incluye los textos largos en griego de la edición original por razones prácticas. Las ilustraciones han sido igualmente suprimidas: En realidad no son esenciales para el contenido o comprensión del libro. La bibliografía añadida al final es indicativa de los últimos avances en la investigación y puede servir para una ampliación de lecturas para quien esté interesado.

Introducción

EL CRISTIANISMO Y LA DECADENCIA DEL IMPERIO ROMANO

A. MOMIGLIANO

I

Podemos comenzar con una buena noticia: en este año de gracia de 1959, aún es posible considerar una verdad histórica, el hecho de que el Imperio Romano decayó y se hundió. Nadie, hasta el momento, está dispuesto a negar la desaparición del Imperio Romano. Pero es a partir de este punto donde comienzan los desacuerdos entre los historiadores. Cuando se les pregunta en qué momento desapareció el Imperio Romano se obtiene una desconcertante variedad de respuestas. Tanto más porque existe la tendencia a identificar los comienzos de la Edad Media con el final del Imperio Romano: tendencia que habría causado no poca sorpresa a los hombres del medioevo, quienes creían firmemente en la continuidad del Imperio Romano. Se trata, naturalmente, de los historiadores que ven los primeros albores del medioevo y el inicio del ocaso del Imperio Romano en el momento de la conversión de Constantino (312) o en el de la inauguración de Constantinopla (330). Por otra parte, existen historiadores que querrían posponer el fin del Imperio Romano a 1806, y más concretamente al 6 de agosto de 1806, cuando Napoleón obligó al emperador austríaco Francisco II a suscribir el fin del Sacro Imperio Romano. Entre estas dos fechas extremas existen innumerables posibilidades intermedias. No son pocos los tradicionalistas dispuestos a mantener la fecha, ya famosa, de septiembre del 476, cuando Rómulo Augusto perdió el trono; mientras otros estudiosos

más sofisticados prefieren la muerte de Justiniano (565) o la coronación de Carlomagno (800), cuando el Imperio Romano fue, en cierto modo, sustituido por dos Imperios Romanos. Otra de las fechas favoritas es la de la caída de Constantinopla (1453), que supondría el fin de la nueva Roma. Sin dejarse asustar por tal cantidad de opiniones, el profesor Arnold Toynbee ha tenido éxito al añadir otra que, a primera vista, parece de notable originalidad. Tras haber reprochado a Gibbon el no haber comprendido que el Imperio Romano había empezado a decaer cuatro siglos antes de haber nacido, Toynbee mantiene que la crisis de la civilización romana se inició en el 431 a.C., cuando los atenienses y los espartanos se enfrentaron en la guerra del Peloponeso¹. Pero esta opinión no es completamente original: curiosamente recuerda una vieja tesis marxista. Hasta hace poco, los historiadores marxistas habían sostenido que la crisis de la civilización clásica había comenzado con la guerra del Peloponeso o, al menos, con el movimiento de los Gracos. Ha sido sólo recientemente cuando los historiadores rusos han empezado a darse cuenta de que su posición estaba al borde del absurdo. Este juego para encontrar una fecha para el final del Imperio Romano puede hacernos sonreír, sobre todo cuando la fecha es cuatro siglos anterior al comienzo del Imperio Romano; pero es obvio que el juego no es tan trivial como parece. Una fecha no es más que un símbolo. Detrás de la cuestión de las fechas se encuentra el problema de la continuidad de la historia europea. ¿Es posible percibir una ruptura en el desarrollo de la historia social e intelectual de Europa? Y, si es así, ¿dónde podemos situarla?

Historiadores, teólogos y teóricos políticos han meditado durante siglos sobre la decadencia y caída de Roma. Toynbee podría defenderse diciendo que los antiguos ya reflexionaban sobre la caída de Roma antes de que Roma diera ningún signo claro de decaimiento. Meditaban sobre las causas de la caída de Roma aun antes de que Roma cayera en algún sentido. El profesor Mircea Eliade ha observado con razón que los romanos «estaban continuamente obsesionados con el fin de Roma»². El problema de la decadencia de Roma ya había sido formulado por Polibio en el siglo II a.C. La idea de que Roma se estaba haciendo vieja está claramente expresada en

¹ *A Study of History* IV, pp. 61-63. E. Ch. Welskopf, *Die Produktionsverhältnisse im alten Orient und der griechisch-römischen Antike* (Berlin Akad, 1957) da una idea de la historiografía marxista sobre el mundo antiguo. Cfr. K. F. Stroheker, *Saeculum*, i (1950), 433-65; F. Vittinghoff, *ibid.* vi (1960), 89-131; K. F. Stroheker, *ibid.* xii (1961), 140-57.

² M. Eliade, *Cosmos and History*, reeditado (Nueva York, 1959), p. 76.

Floro, un historiador del siglo II d.C.³ Tras el saqueo de Roma por Alarico en el 410, la decadencia de Roma se convirtió en objeto de la más famosa de todas las meditaciones filosóficas sobre la historia, la *Civitas Dei* de san Agustín. El Imperio Romano continuó sobreviviendo, pero todos sabían que algo había ocurrido. Se hablaba de la *translatio imperii*, de la transición del antiguo Imperio Romano al nuevo Sacro Imperio Romano de Carlomagno y de los otros emperadores germánicos. Nadie dudaba de que la continuidad del Imperio Romano encubría un cambio. En torno al año 1000 d.C., Otón III concibió el sueño de hacer revivir el viejo Imperio Romano; se refería a la *renovatio imperii Romanorum*. Pero el más grande poeta latino del siglo XI, Hildeberto de Lavardin no se engañaba acerca de la condición de Roma «Par tibi, Roma, nihil, cum sis prope tota ruina»⁴. El deseo de hacer renacer la antigua Roma, la antigua civilización clásica, inspiró el movimiento humanístico en Italia en los siglos XIV y XV. Esto implicaba el conocimiento de la profunda diferencia entre la civilización cristiana de los primeros siglos y el mundo clásico de Roma. Recordemos cómo, ya que es esencial, el problema de la decadencia de Roma es un producto del humanismo italiano. Es en este ambiente en el que Flavio Biondo escribió su historia de Italia «Ab inclinatione Romanorum imperii» hacia mediados del siglo XV. En ella fijaba la fecha de la decadencia de Roma en el saqueo del 410: los godos, los bárbaros, iniciaron la decadencia de Roma.

Después de Flavio Biondo, cada generación ha proporcionado su propia teoría o teorías sobre la decadencia de Roma⁵. Gibbon era heredero de una larga tradición de pensamiento sobre este tema. Hasta finales del siglo XVIII pocos historiadores responsables siguieron a Biondo en la atribución de la decadencia romana a las invasiones germanas. Las causas de la decadencia fueron vistas, más bien,

³ Cfr. H. Werner, *Der Untergang Roms* (Stuttgart, 1939); S. Mazzarino, *La fine del mondo antico* (Milán, 1959).

⁴ Texto en *The Oxford Book of Mediaeval Latin Verse*, ed. F. J. E. Raby, 1959, p. 220. Acerca de Hildeberto cfr. W. Rehm, *Europäische Romdichtung*, 2.^a ed. (Munich, 1960), pp. 43-61. Cfr. P. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio* (Leipzig, 1929; 2.^a ed. Darmstadt, 1957); R. Folz, *L'Idée d'empire en occident du Vme au XIVme siècle* (París, 1953); E. Anagnine, *Il concetto de rinascita attraverso il medioevo* (Milán, 1958); W. Goetz, *Translatio Imperii* (Tubingen, 1958).

⁵ Para lo que sigue cfr. W. Rehm, *Der Untergang Roms im abendlandischen Denken* (Leipzig, 1930); A. Momigliano, «La formazione della moderna storiografia sull'impero romano», *Rivista Storica Italiana* 1936 (reimpreso en *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1955, pp. 107-64); S. Mazzarino, *Storia romana e storiografia moderna* (Nápoles, 1954); id., *La Fine del mondo antico*, 1959; A. Heuss, *Fomische Geschichte* (Braunschweig, 1960), pp. 492-8, 591-600. Sobre Gibbon, véase en particular G. Giarrizzo, *E. Gibbon* (Nápoles, 1954); G. J. Gruman, *History and Theory*, I (1960), 75-85.

en el interior del Imperio. En el siglo xvi Maquiavelo y Paruta intentaron descubrir la causa de la decadencia de Roma en su constitución. A principios del siglo xviii, más exactamente en 1734, Montesquieu publicó sus *Considérations sur la grandeur et la décadence des Romains*. Con un análisis sutil Montesquieu apuntó dos de las principales razones de la caída de la antigua Roma: el poder del ejército y el exceso de lujo. En la segunda mitad del siglo el cristianismo fue considerado el responsable de la decadencia de Roma. Puede verse un matiz anticristiano en Montesquieu que se hace más fuerte en Voltaire y aún más en el «Decline and Fall» de Gibbon. Gibbon concentró su atención en el cristianismo como principal factor de cambio y, a su parecer, de la decadencia en la estructura del Imperio Romano. Hasta el xix las invasiones germanas no fueron generalmente consideradas como la clave para comprender el fin de la antigua Roma. Durante el siglo xix prevalecía el nacionalismo y la investigación histórica estaba sobre todo en manos germanas. No es, por tanto, sorprendente que los investigadores germanos creyeran que las invasiones germanas fueran suficientes para explicar el nacimiento del Medioevo. La alternativa más coherente fue elaborada por Marx y sus seguidores cuando sostuvieron que el Imperio Romano cayó porque su estructura social, basada en la esclavitud, fue reemplazada por el sistema económico feudal.

En los últimos años el cuadro se ha vuelto más complejo. Ahora se ha reconocido la enorme vitalidad del Imperio Bizantino y se ha demostrado que gran parte de su tradición cultural y política es de origen griego o romano. Mientras los viejos bizantinistas, como el profesor Charles Diehl, ponían el acento en el carácter oriental de la civilización bizantina, una escuela de pensamiento más moderna ha sostenido, por decirlo con palabras del profesor Baynes, que el Imperio Bizantino fue el producto de la fusión de la tradición helenística con la romana⁶. También hay una creciente toma de conciencia del papel jugado por el Islam en los cambios sociales del mundo mediterráneo durante el siglo vii y posteriormente. Otros investigadores como el profesor húngaro A. Alföldi y el profesor alemán F. Altheim, nos invitan a mirar más allá de las fronteras del Imperio hacia las tribus nómadas de origen no germánico —sármatas, hunos, eslavos—, quienes directa o indirectamente contribuyeron a cambiar los modos de vida después del siglo iii d.C.

Como ya se ha dicho, ni siquiera los marxistas están hoy en po-

⁶ N. H. Baynes, *Byzantine Studies and Other Essays* (Londres, 1955), p. 69 (de un ensayo de 1930). Cfr., por ejemplo: F. Dölger, «Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner», *Zeitschr. f. Kirchengeschichte*, lvi (1937), pp. 1-42, ahora en *Byzanz und die europäische Staatenwelt* (Ettal, 1953), pp. 70-115.

sición de sostener la teoría de que la crisis de la civilización antigua comenzó a fines del siglo V a.C. Algunas discusiones recientes, publicadas en la principal revista de los historiadores soviéticos, *Vestnik Drevnej Istorii*, muestran los cambios habidos en sus posiciones. Un libro editado en 1957 por una investigadora muy inteligente, M. Staerman, niega la existencia de una lucha bien definida entre los esclavos y sus propietarios y pone de relieve la variedad de formas sociales existentes en el Imperio Romano y la necesidad de evitar las generalizaciones⁷.

Pero la discusión más importante sobre el tema de los cambios sociales ocurridos en el Imperio Romano es la mantenida en los últimos cuarenta años entre los seguidores del estudioso belga H. Pirenne y los seguidores del austríaco A. Dopsch⁸. Como es sabido Dopsch sostenía sustancialmente que no se puede notar una ruptura en continuidad en el mundo occidental como consecuencia de las invasiones germánicas. Hubo una considerable redistribución de tierra, pero las formas legales de posesión se mantuvieron esencialmente romanas, la vida ciudadana sobrevivió, no hubo vuelta a la economía natural, ni interrupción de las grandes vías comerciales, y ninguna ruptura en la transmisión de los bienes culturales. Pirenne ha aceptado la tesis de Dopsch para quien la invasión germánica no puso fin a la estructura social grecorromana, pero también ha sostenido que el antiguo modo de vida sufrió una interrupción originada por los árabes: ellos jugaron el papel que los historiadores más convencionales han atribuido normalmente a los germanos. En opinión de Pirenne los árabes destruyeron la unidad del Mediterráneo, paralizaron el comercio entre Oriente y Occidente, se llevaron el oro de Occidente y desplazaron el centro de la vida civilizada del Mediterráneo al mar del Norte. El Occidente, separado de Bizancio, tuvo que ocuparse de sí mismo. La coronación de Carlomagno fue la respuesta simbólica de Occidente al desafío de los seguidores de Mahoma. De aquí el título, un tanto sorprendente, del gran libro de Pirenne «Mahoma y Carlomagno».

⁷ E. M. Staerman, *Krizis Rabovladel'skogo Sirojav Zapadnyh Provincijach Rimskog Imperii* (Moscú, 1957), cfr. la discusión provocada por este artículo de Mme. Staerman en *Vestnik Drevnej Istorii* (1953-5). Dos de las contribuciones a esta discusión están traducidas en el volumen colectivo, *Etat et classes dans l'antiquité esclavagiste* (París, 1957). Cfr. también E. M. Staerman «Programmes politiques à l'époque de la crise du III siècle», *Cahiers Hist. Mondiale*, IV (1958), 310-29. Una discusión más reciente se encuentra resumida en *Vestnik Drevnei Istorii*, 1961, 4, 30-31.

⁸ Una amplia bibliografía se encuentra en W. C. Bark, *Origins of the Medieval World* (Stanford, California, 1958). Cfr. la nota sobre Pirenne de A. Riising en *Classica et Medievalia*, xiii (1952), pp. 87-130.

Es quizá justo decir que Rostovtzeff estaba sustancialmente de acuerdo con Pirenne y contra Dopsch. Desde luego, él encontraba la causa de la decadencia de las ciudades, no en la intervención de los árabes, sino en la revolución de los campesinos contra los habitantes de la ciudad. Pero Rostovtzeff, al igual que Pirenne, era un burgués en el sentido clásico e identificaba la civilización con la vida ciudadana y veía el fin del mundo clásico en la decadencia de las ciudades.

Está claro que todos estos estudios recientes tenían en común el interés en los cambios estructurales de la organización social del Imperio Romano. Es también innegable que los investigadores se sienten cada vez menos dispuestos a afirmar que una simple fórmula pueda bastar para abarcar la enorme variedad de situaciones locales dentro del Imperio Romano. Estamos aprendiendo a respetar las diferencias regionales, así como las secuencias cronológicas. Comenzamos a darnos cuenta de que lo que es cierto para Francia no lo es necesariamente para España, África o Italia, por no hablar de Siria o Egipto.

Pero incluso los estudios regionales no pueden sustraerse a la que me parece la objeción más seria tanto en contra de Pirenne como en contra de Dopsch, y, también, contra Rostovtzeff. La objeción es que estos historiadores hablaban de cambios sociales sin siquiera discutir el más importante de todos —el surgimiento del cristianismo. Más en general, puede decirse que ninguna interpretación de la decadencia del Imperio Romano puede considerarse satisfactoria si no tiene en cuenta el triunfo del cristianismo. Puede parecer ridículo tener que insistir en esta proposición tanto años después de Harnack y Troeltsch. Pero un cuidadoso estudio de sus obras quizá pueda explicar por qué no fue acogida favorablemente por los otros historiadores. Aunque tanto Harnack como Troeltsch eran conscientes de que la Iglesia era una sociedad en competencia con la del Imperio Romano, se mantuvieron como teólogos hasta el final y se interesaron más por la idea del cristianismo que por los cristianos.

Tanto Rostovtzeff como Pirenne, a quienes les gustaban más las ciudades de los hombres, pueden ser excusados por no dejarse influir por los teólogos, quienes hablaban o parecía que hablaban de la ciudad de Dios.

El modesto propósito de este ensayo es reiterar la idea de la existencia de una relación directa entre el triunfo del cristianismo y la decadencia del Imperio Romano. No se trata, desde luego, de una simple vuelta a Gibbon. Lo que Gibbon vio como un poder meramente destructivo debe entenderse en sus propios términos de *Civitas Dei* —una nueva comunidad de hombres para los hombres. El cristianismo produjo un nuevo estilo de vida, creó nuevas leal-

tades y dio a la gente nuevas ambiciones y nuevas satisfacciones. Hasta hoy, nadie ha escrito una evaluación realista del impacto del cristianismo en la estructura de la sociedad pagana. No me propongo intentarlo aquí. Me voy a limitar a unas pocas observaciones elementales acerca del impacto del cristianismo en la vida política entre los siglos IV y VI d.C. Los hechos básicos son por todos conocidos⁹.

II

En el siglo III el Imperio Romano se había enfrentado a la desintegración. Sobrevivió gracias a los enérgicos esfuerzos de reconstrucción, que están asociados a los nombres de Claudio el Gótico, Diocleciano y Constantino. El resultado fue una organización fundada sobre la coacción. Por razones que aún no han sido explicadas por completo, la economía monetaria se colapsó en el siglo III: hubo momentos en los que pareció que el trueque y los impuestos en especie estaban destinados a sustituir las transacciones monetarias en el Imperio. Esta crisis fue superada. Constantino introdujo monedas de oro, los *solidi*, que se mantuvieron como medida válida durante cerca de 800 años y sirvieron como base fundamental para el sistema fiscal y las transacciones privadas. Pero, para el uso diario, había una moneda depreciada y las fluctuaciones en las tasas de cambio entre la moneda de oro y la moneda depreciada eran una fuente de incertidumbre y una excusa para las extorsiones. La clase media emergió de la crisis desmoralizada y empobrecida. Los funcionarios y los soldados recibían menos dinero en el siglo IV que en el III y empezaron a contar con gratificaciones y sobornos como complemento a sus salarios. Cualquiera que sea la explicación, la mano de obra

⁹ Mi punto de vista ya ha sido expresado en el artículo «Roma: Impero», en *Enciclopedia italiana*, xxix (1936) y en «La formazione della moderna storiografia sull'impero romano» (1936), ahora en el *Contributo* citado, 1955. Entre las contribuciones más recientes cfr. A. H. M. Jones «The Decline and Fall of the Roman Empire», *History*, 1955, pp. 209-26, un ensayo admirable, y S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, citado, con bibliografía. Las nuevas ediciones de E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, i (París, 1959) y, mejor, G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* (Munich, 1952) (traducción inglesa, Oxford, 1956; traducción francesa con añadidos, París, 1956), ofrecen los hechos básicos. Una tesis controvertida es presentada por A. E. R. Boak, *Manpower Shortage and the Fall of the Roman Empire in the West* (Univ. Michigan Press, 1955) (acerca de ella cfr. M. I. Finley, *J. Rom. Studies* xlviii (1958), 156-64. También son fundamentales: A. Piganiol, *L'Empire Chrétien* (325-395) (París, 1947) y J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'empire romain* (París, 1958). H. Dannenbauer, *Die Entstehung Europas*, i (Stuttgart, 1959) es un examen útil.

comenzó a escasear, mientras las actividades comunes se hacían más onerosas debido al exceso de impuestos y al descontento de la vida en general. Las invasiones bárbaras y las guerras civiles habían destruido una gran cantidad de riqueza. La gente tendía a abandonar sus trabajos y la respuesta del gobierno fue vincular a los campesinos a la tierra haciendo obligatorias y hereditarias ciertas actividades y transformando los consejos comunales en corporaciones hereditarias y obligatorias responsables de la recaudación de los impuestos.

El ejército necesitaba hombres: parece que eran necesarios unos 500.000 hombres, y el número de voluntarios no era suficiente para cubrir esta cifra. El reclutamiento no era cosa fácil. Los propietarios de tierras tenían que contribuir con reclutas sacados de entre sus siervos o, al menos, debían avenirse a pagar un cierto dinero. El hijo de un soldado estaba obligado, al menos en determinadas circunstancias, a seguir la profesión de su padre. Pero los mejores soldados eran reclutados entre los bárbaros, principalmente germanos y sármatas, quienes estaban asentados dentro del Imperio ya individualmente, ya en comunidades. El ejército, por tanto, estaba organizado de forma antieconómica, y era aún más antieconómico por la división entre ejército fronterizo y ejército del interior. Las fronteras estaban vigiladas por soldados que estaban peor pagados y eran menos respetados que sus colegas de la fuerza móvil central.

Para poder pagar a un ejército así se necesitaba un Imperio próspero, y había razones para creer que la inseguridad y la inflación obstaculizaban el tráfico. No tenemos suficiente evidencia del volumen del comercio circulante en el Imperio Romano en un período concreto. Por tanto, no estamos en condiciones de demostrar con cifras que en el siglo IV había menos comercio que, por ejemplo, en el siglo II. Sin embargo, sí podemos inferir de la decadencia de la *bourgeoisie* en el siglo IV y de la importancia de los grandes propietarios, que eran sólo unos pocos los comerciantes prósperos. Uno tiene la impresión de que el comercio de larga distancia crecía en manos de las pequeñas minorías de sirios y judíos.

Al haberse sustituido una capital por dos, había más gastos improductivos que antes. Constantinopla, la nueva Roma, se convirtió en una maravilla. Ahora bien, como en la antigua Roma, los ciudadanos de Constantinopla tenían el privilegio de un suministro gratuito de pan hecho con grano proveniente de Egipto.

Los predicadores en sus sermones pintaban con tintes violentos el contraste entre la riqueza y la pobreza, e invariablemente terminaban concluyendo que la riqueza era el origen de la opresión. San Ambrosio en Occidente y San Juan Crisóstomo en Oriente atacaban a los ricos que compraban casa tras casa y campo tras campo echan-

do a los propietarios anteriores. Lo que ellos decían parece confirmarse por los pocos datos que poseemos sobre las propiedades individuales en los siglos iv y v. Algunas familias tenían propiedades principescas repartidas en varias provincias del Imperio. Cada vez más, aunque no exclusivamente, vivían en el campo y sus propiedades constituían unidades autosuficientes. Los terratenientes más ricos eran miembros de la clase senatorial. De nuevo, en esto, vemos un cambio evidente e importante entre el siglo iii y el iv. En el siglo iii la clase senatorial estaba decayendo definitivamente. Los senadores estaban desprovistos del mando de los ejércitos y, hasta cierto punto, del gobierno de las provincias. Las condiciones del siglo iv no permitían a los senadores recobrar el control del ejército. Los soldados profesionales, en su mayoría de origen germánico, ocuparon su puesto. No obstante la clase senatorial absorbió a sus antiguos rivales, los caballeros, y se desarrolló un poderoso grupo de grandes terratenientes que, especialmente en Occidente, monopolizaron lo que quedaba de vida civilizada fuera de la Iglesia y también, cada vez más, formaron parte de la propia Iglesia. Senadores y grandes terratenientes se convirtieron casi en sinónimos. Eran personas que conocían las comodidades y amenidades de la vida y cultivaban la retórica y la poesía. En Roma, bajo la guía de Símaco, formaron el último bastión del paganismo. En otras partes se volvieron hacia la Iglesia.

III

El hecho de que la aristocracia jugara un papel de creciente importancia en los asuntos de la Iglesia es sólo un aspecto de lo que quizá fue la característica central del siglo iv: el surgimiento de la Iglesia como organización que rivalizaba con el propio Estado y que fue capaz de atraer a personas educadas e influyentes. Aunque el Estado intentaba regularlo todo no pudo prevenir o suprimir la competencia de la Iglesia. De hecho un hombre podía escapar de la autoridad del Estado si abrazaba la carrera eclesiástica. Si le gustaba el poder, en seguida descubría que se podía encontrar más poder en la Iglesia que en el Estado. La Iglesia atraía las mentes más creativas: San Ambrosio, San Jerónimo, Hilario de Poitiers y San Agustín en Occidente; San Atanasio, Juan Crisóstomo, Gregorio Nacianceno y Basilio de Cesárea en Oriente. Casi todos eran dominadores natos de un temple que, con la excepción del estudioso emperador Juliano, era difícil de encontrar en el trono imperial. Combinaban la teología cristiana con la filosofía pagana y la habilidad política mundana con una fe segura en los valores inmortales. Podían decir tanto

a los cultos como a los incultos cómo debían comportarse y, consecuentemente, transformaron los aspectos externos y los significados internos de la vida cotidiana de un número cada vez mayor de personas.

Gibbon simplificó un tema muy complicado cuando insinuó que el cristianismo fue el responsable de la caída del Imperio. Pero se dio cuenta de que la Iglesia atraía a muchos hombres que en el pasado habrían llegado a ser excelentes generales, gobernadores de provincias o consejeros de los emperadores. Además, por otra parte, la Iglesia hacía sentirse orgullosa a la gente común no de sus viejas instituciones políticas, sino de sus nuevas iglesias, monasterios y de las obras benéficas. El dinero que habría ido a parar a la construcción de un teatro o de un acueducto, ahora se empleaba en la construcción de iglesias y monasterios. El equilibrio social cambió en provecho de las condiciones físicas y espirituales de monjes y sacerdotes, pero en detrimento de las antiguas instituciones del Imperio.

La expansión y consolidación de la organización jerárquica de la Iglesia ofrecía una vía para la iniciativa, el liderazgo y la ambición. Con la ley de Teodosio del 392 d.C. los cultos paganos fueron considerados ilegales. Se dirigieron otras leyes contra los herejes. Mientras tanto, los sacerdotes católicos obtuvieron todo tipo de privilegios, incluido el de ser juzgados por sus propios obispos en caso de delitos criminales. Este fue el resultado de un siglo de luchas. San Ambrosio puso todo el peso de su poderosa e intrépida personalidad en la lucha y forzó al anciano Teodosio a acceder a las peticiones de la Iglesia. La victoria de San Ambrosio puede considerarse definitiva en lo que al paganismo se refiere. Cuando Alarico tomó Roma en el 410 mucha gente se preguntó si no sería la señal de que el cristianismo era nocivo para el Imperio. Prevalció la respuesta cristiana a estas dudas. Se abrió una nueva época en la filosofía de la historia. El desastre político fue un hecho real, pero más real fue la fe que interiormente transformaba las vidas de las multitudes y a la que ahora San Agustín daba justificación intelectual en su *Ciudad de Dios*.

Aunque el paganismo estaba muriendo, esto no significaba que la unidad de la Iglesia, querida por San Ambrosio y San Agustín y aceptada por Teodosio, estuviera completamente segura. Las grandes sedes episcopales de Roma, Constantinopla, Antioquía y Alejandría maniobraban las unas contra las otras. Nadie desafiaba seriamente la hegemonía de Roma en Occidente (quizá porque las reivindicaciones de los obispos romanos eran aún vagas), pero incluso en Roma encontramos obispos rivales peleándose entre sí con el apoyo de las exaltadas multitudes. Además había herejías. Si bien el Arria-

nismo fue una causa perdida dentro del Imperio, prosperó sin embargo entre los bárbaros que presionaban en las fronteras. En cambio, otras herejías, como el Priscilianismo en España y el Donatismo en Africa, mantuvieron su atractivo durante mucho tiempo.

Se puede decir mucho acerca de los conflictos internos, las ambiciones mundanas, la intolerancia de la Iglesia. Mas la conclusión a la que se llega es que, mientras la organización política del Imperio se hacía cada vez más rígida, inimaginativa e insatisfactoria, la Iglesia era móvil y ágil y ofrecía espacio para aquellos a los que el Estado era incapaz de absorber. Los obispos eran los centros de grandes organizaciones voluntarias. Fundaban y controlaban instituciones de caridad. Defendían a su grey contra los funcionarios del Estado. Cuando la situación militar del Imperio se hizo peor organizaban, a menudo, resistencia armada contra los bárbaros. Me parece imposible negar que la prosperidad de la Iglesia fue a la vez consecuencia y causa de la decadencia del Estado. Las gentes huían del Estado hacia la Iglesia y lo debilitaban al ofrecer lo mejor que tenían a esta última. Nos encontramos con una situación que a su vez requiere análisis y explicación. Pero no se puede pasar por alto su importancia fundamental. Los mejores hombres trabajaban para la Iglesia y no para el Estado.

El monaquismo proporciona la prueba más llamativa de la capacidad de la Iglesia en el siglo iv¹⁰. Los primeros eremitas del siglo III eran cristianos que, para vivir una perfecta vida cristiana, abandonaban tanto el mundo pagano como las comunidades cristianas retirándose al desierto. No se trataba de una simple revuelta contra la sociedad. Nació como resultado de una profunda experiencia de lucha contra las tentaciones de la carne. Donde había un eremita allí estaba el diablo. Este significaba una profunda realidad en la antigüedad tardía y el eremita estaba obsesionado con él y a su vez determinado a combatirlo. El diablo perseguía al eremita y éste creía que tenía las armas correctas para contraatacarle. San Antonio fue el eremita modelo y su biografía, escrita por San Atanasio, se convirtió en el modelo para todas las vidas de santos y en uno de los libros más influyentes de todos los tiempos. Ahora bien, los eremitas

¹⁰ Cfr., por ejemplo, F. Cavallera, *Saint Jérôme* (París, 1922); P. C. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomos und seine Zeit* (Munich, 1930); K. Heussi, *Der Ursprung des Monchtums* (Tübingen, 1936); O. Chadwick, *John Cassian* (Cambridge, 1950); G. B. Ladner, *The Idea of Reform* (Cambridge, Mass., 1959), pp. 319-424 (con bibliografía). Una reseña de los estudios recientes sobre San Antonio se puede encontrar en *Studia Anselmiana*, xxxviii (1956). Sobre la regla agustiniana, Ladner, p. 356. A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient* (París, 1961). Cfr. también D. Gordini, «Origine e sviluppo del monachesimo a Roma», *Gregorianum*, xxxvii (1956), 220-60.

eran una clara amenaza para una sociedad cristiana organizada. Cada uno de ellos organizaba su vida según su propio modelo, desafiando la autoridad de los obispos y sosteniendo que era la personificación del perfecto cristiano. Mientras el cristianismo oficial estaba ahora encaminado a organizar el mundo y a adquirir un compromiso constructivo con las ambiciones mundanas, los eremitas manifestaban su desdén por el mundo. Por otra parte, como el mismo Atanasio reconoció cuando eligió escribir la vida de San Antonio, los eremitas eran los verdaderos representantes del ascetismo cristiano. En consecuencia, no podían ser eliminados. Se encontró una solución a este dilema creando órdenes monásticas donde una vida colectiva, según unas reglas estrictamente ascéticas, sustituía a la fuga individual de los eremitas de este mundo. Primero Pacomio y después Basilio, establecieron las reglas para los monasterios que fundaron y dirigieron. Las reglas de San Basilio inspiran, aun hoy, las reglas monásticas orientales.

El monaquismo fue introducido en Occidente en la segunda mitad del siglo iv. San Jerónimo fue el divulgador de las ideas monásticas orientales y encontró discípulas entre las mujeres más aristocráticas de Roma. Posteriormente San Agustín dictó reglas para aquellos que se inclinaron hacia la vida monástica tanto en su *Regula ad servos dei* (cuya autenticidad se discute) como en sus tratados ascéticos *De opere monachorum* y *De sancta virginitate*. Lo mismo hizo su contemporáneo Juan Cassiano en Francia. Todas estas reglas constituyeron normas de conducta aprobadas e introdujeron el trabajo manual como parte de la vida diaria del monje. También establecieron un control directo o indirecto por parte de las autoridades eclesiásticas sobre los monasterios. Esto no significó que el problema estuviera completamente fuera de la vida monástica. Los monjes, especialmente en Oriente, resultaron ser a menudo indisciplinados, rebeldes, perturbadoramente fanáticos e ignorantes. El descontento social contribuyó, en gran parte, a la formación de su psicología. Pero el monaquismo, en su conjunto, dejó de ser un peligro y se volvió la fuente de poder e inspiración para la Iglesia. Finalmente, el monaquismo se convirtió en una fuerza constructiva para la sociedad. Reunió a los hombres bajo una nueva forma de vida comunal y les dio una gran independencia económica y autogobierno político. Cuando Casiodoro añadió actividades culturales específicas a la vida normal de sus monjes, se abrió un nuevo capítulo en la historia intelectual de Europa¹¹. Los monjes no estaban ayudando al Imperio

¹¹ Bibliografía sobre *Cassiodorus* en mi *Secondo Contributo alla storia degli classici* (Roma, 1960), pp. 219-29.

a sobrevivir. Juzgados desde el punto de vista tradicional de la sociedad pagana eran una fuerza subversiva, pero ofrecían una alternativa a la vida de la ciudad pagana.

IV

El monaquismo es el ejemplo más obvio de la forma cómo el cristianismo construyó algo propio que socavó la estructura militar y política del Imperio Romano. Pero esto es sólo parte de la historia.

En cuanto los bárbaros fueron admitidos en el Imperio, el conflicto entre la sociedad pagana y la cristiana cambió de aspecto y se introdujo un nuevo factor. Quedaba por ver si serían los cristianos o los paganos quienes tendrían éxito en su trato con los bárbaros. Desde fines del siglo iv d.C. a la Iglesia cristiana se le pedía no sólo que exorcizara a los demonios, sino que sometiera a los bárbaros. Después de Satán éstos representaban un problema cotidiano. Al igual que a los demonios, a los bárbaros se les podía hallar en cualquier parte, pero a diferencia de los demonios no existía una fórmula sencilla para eliminar a los bárbaros. En esto la Iglesia tenía que actuar con sutileza ante las diversas situaciones y tenía que mostrarse superior a los paganos.

En seguida fue evidente que el Oriente era más seguro que el Occidente. La presión germánica más fuerte se situaba en el Rhin y en el Danubio. Asia estaba bastante segura. La reserva militar de Asia Menor proveía de suficientes soldados a los emperadores de Constantinopla para contrarrestar la influencia de los mercenarios germánicos y apara ayudar a mantenerlos en su sitio. La misma Constantinopla se mostró como una fortaleza inexpugnable. Pero los aspectos militares de la situación no pueden separarse de los sociales. El Oriente estaba más seguro, no sólo porque era más fuerte, sino también porque estaba menos insatisfecho con la administración romana. La concentración de riqueza en unas pocas manos no había ido tan lejos como en Occidente. La vida ciudadana sobrevivió mejor en Oriente y, consecuentemente, los campesinos no estaban tan presionados. Con excepción de Egipto, en Oriente no había nada similar a las endémicas revueltas de Occidente, los *Bagaudae* y los *Circumcelliones* de Galia, España y Africa. En Occidente había gente que se preguntaba si su suerte no habría sido mejor bajo los bárbaros. San Agustín mismo no estaba siempre seguro de que el Imperio fuera algo bueno. Su discípulo Orosio tiene un pasaje significativo sobre la gente que habría preferido vivir entre los bárbaros. El clérigo francés Salviano, autor de *De gubernatione dei*,

escrita hacia el 450, estaba profundamente impresionado por el carácter de los germanos y existe una historia famosa acerca de un romano que vivía entre los hunos y explicaba las razones por las que se encontraba mejor entre ellos¹².

Esto no significaba que los bárbaros fueran recibidos como libertadores en ninguna parte del Imperio. Los esclavos y los siervos no eran liberados por los bárbaros. Ellos simplemente cambiaban de dueño y tenían que soportar las consecuencias de todas las destrucciones y revoluciones. Es cierto que los *curiales* eran progresivamente relevados de sus cargas y que el sistema corporativo del tardo imperio cayó en desuso. Los *curiales* sólo desaparecieron porque desapareció la vida ciudadana. La imagen de los bárbaros llegando como un ejército liberador es una fantástica alteración de los hechos. Lo que debe tenerse en cuenta de cualquier forma es que la resistencia psicológica a los bárbaros en Occidente era menos fuerte que en Oriente. No sólo la debilidad militar, sino también la derrota prepararon el camino para la invasión germánica de Italia y de las provincias occidentales.

Se impone una búsqueda sistemática de las diferencias regionales en la actitud de la Iglesia respecto al Estado romano. Las generalizaciones son prematuras. Pero algunos hechos son evidentes. La patrística griega nunca produjo una crítica analítica del Estado romano comparable a la de San Agustín y Salviano. Por el contrario San Juan Crisóstomo apoyó al partido antigermánico en Constantinopla, y Sinesio pasó a converso y llegó a obispo después de haber realizado el programa político de este mismo partido. Podría parecer que la Iglesia en Oriente, después de haber contribuido al debilitamiento del Imperio, se inclinó a aceptar la colaboración de los bárbaros e incluso a sustituir la autoridad romana por los jefes bárbaros. En Oriente (con la excepción parcial de Alejandría) la Iglesia no despreció la fuerza militar del Estado romano ni las lealtades que exigía. No cabe duda de que la Iglesia de Oriente tampoco dudó en privar a la administración romana de los mejores hombres y de las mejores rentas en cuanto podían. Pero, al menos desde la segunda mitad del siglo iv, se puso de parte de la nueva Roma.

¹² Prisco fr. 8 (Müller, *Fragm. Hist. Graec.* iv.87; Dindorf, *Hist. Graeci Minores*, i. 305). En general cfr. P. Courcelle, *Hist. littér. des grandes invasions germaniques* (París, 1948); J. Straub, *Philologus*, xcv (1943), 255-86; id. *Historia*, i (1950), 52-81; H. Helbling, *Goten und Wandalen* (Zurich, 1954); J. Fischer, *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens* (Heidelberg, 1948); F. G. Meier, *Augustin und das antike Rom* (Stuttgart, 1955) (con amplia bibliografía).

Si miramos a ambos lados del Imperio, se impone una conclusión: la Iglesia se las arregló para estar en las dos partes. Podía ayudar al hombre corriente tanto en su lucha contra los bárbaros como en su compromiso con ellos. Triunfó donde la sociedad pagana tenía poco que ofrecer en ambos sentidos. Los paganos educados estaban por definición asustados de los bárbaros. No existía un puente entre los ideales aristocráticos de los paganos y la primitiva violencia de un invasor germano. En teoría era posible idealizar a los bárbaros. El primitivismo siempre había tenido sus devotos. Por el contrario, era posible redimir a unos pocos bárbaros selectos con una educación adecuada y un entrenamiento filosófico. No había objeciones de tipo racial contra los bárbaros. Pero el bárbaro común, en cuanto tal, no era más que una pesadilla para el pagano culto.

Los cristianos tenían una actitud diferente y distintas posibilidades. Podían convertir a los bárbaros y hacerlos miembros de la Iglesia. Habían descubierto un puente entre la barbarie y la civilización. Pero alternativamente la Iglesia podía dar su apoyo moral a la lucha contra los bárbaros: la defensa del Imperio podía presentarse como la de la propia Iglesia. Es obvio que si tuviéramos que analizar el proceso en detalle habríamos de tener en cuenta las complicaciones causadas por la existencia de diferencias doctrinales dentro de la misma Iglesia. En general, se tenía la impresión de que un hereje era aún peor que un pagano. Así, la lucha contra los germanos arrianos era aún más meritoria que la lucha contra los paganos germanos. Lo que realmente nos importa es que en Occidente la Iglesia reemplazó gradualmente al Estado moribundo en el trato con los bárbaros. En Oriente, por otra parte, la Iglesia se dio cuenta de que el Estado romano era mucho más vital y le apoyó en su lucha contra los bárbaros. En Occidente, tras haber debilitado al Estado romano, la Iglesia aceptó su legado y actuó independientemente sometiéndolos. En cambio, la Iglesia de Oriente casi se identificó con el Estado romano de Constantinopla.

En ambos casos la gente común necesitaba de protección y guía. Las clases más ricas podían cuidarse a sí mismas, ya estuvieran bajo un emperador romano o bajo los reyes bárbaros. Pero la gente común quería líderes y los encontraron en sus obispos.

Sobre todo había que hacer algo para establecer una vida en común que tanto romanos como bárbaros pudieran compartir. Una mirada a la vida de san Severino, escrita por Eugipio, es suficiente para dar una impresión de lo que podía hacer un líder cristiano imaginativo y enérgico en circunstancias difíciles. En los siglos iv y v los obispos no se esforzaban demasiado por convertir a los bárbaros que vivían fuera de las fronteras del Imperio romano. Sin embargo, se

encontraban profundamente preocupados por la religión de aquellos bárbaros asentados en el Imperio. En otras palabras, la conversión al cristianismo era parte del proceso por el cual los germanos, al menos en cierta medida, eran romanizados y puestos en condiciones de vivir junto a los ciudadanos del Imperio Romano. El proceso de romanización de los bárbaros por medio de la cristianización es uno de los hechos esenciales de la historia del Imperio romano entre Constantino y Justiniano. Si no salvó al Imperio, al menos en Occidente, salvó muchos elementos de la civilización romana.

La superioridad del cristianismo sobre el paganismo, desde los puntos de vista del dinamismo y la eficacia, era ya evidente en el siglo iv. Los cristianos podían adaptarse mejor a la nueva situación política y social y podían tratar más eficazmente con los bárbaros. Un análisis más detallado de las relaciones entre paganos y cristianos en el siglo iv es, en consecuencia, una cuestión previa necesaria para cualquier nuevo estudio de la decadencia del Imperio Romano. Un análisis así podría mostrar que en este campo, como en otros, el solitario Jacob Burckhardt estuvo más cerca de la verdad que ningún otro historiador del siglo xix. Su libro sobre Constantino (1852) se inspiró en Gibbon y fue despiadado en su juicio sobre el emperador que cristianizó el Imperio. Sin embargo, fue muy cuidadoso en evitar cualquier confusión entre Constantino y la causa que abrazó. Burckhardt intentó entender qué fue lo que la Iglesia tenía que dar a un Imperio en decadencia y bajo qué condiciones estaba preparada para hacerlo. Todavía estamos debatiendo sobre el mismo problema¹³.

¹³ Acerca del *Die Zeit Constantins des Grossen* de Burckhardt véase W. Kaegi, *J. Burckhardt*, iii (1956), 377-421. Las referencias bibliográficas en las notas precedentes sólo son una primera orientación acerca de la bibliografía reciente. Se encontrará más información en S. Mazzarino, *Trattato di storia romana*, ii: *L'impero Romano* (Roma, 1956). Acerca del pensamiento cristiano el arriba citado G. B. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (Cambridge, Mass., 1959). Sobre el pensamiento político, J. A. Straub, *Vom Herrscherideal in der Spätantike* (Stuttgart, 1939); O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser — und Reichsidee* (Jena, 1938; reeditado en Darmstadt, 1956) son las guías más útiles. Acerca de las tendencias sociales y culturales véase S. Mazzarino, «La democratizzazione della cultura nel Basso Impero», *Rapports XI Congrès Intern. Sciences Historiques* (Estocolmo, 1960), ii, 35-54. Sobre las herejías, A. H. M. Jones, «Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?», *J. Theol. Studies*, x (1959), 280-98; P. R. L. Brown, «Religious Dissent in the Later Roman Empire», *History*, xlv (1961), 83-101. Sobre la ley cfr. J. Gaudemet, *La Formation du droit séculier et du droit de l'église aux IV et V siècles* (París, 1957); L. Harmand, *Le patronat sur les collectivités publiques* (París, 1957), p. 421. Acerca de la aristocracia romana, P. R. L. Brown, «Aspects of the Christianization of Roman Aristocracy», *J. Rom. Studies*, li (1961), i-ii. De gran interés general L. Ruggini, *Economia e società nell'Italia annonaria* (Milán, 1962).

I

EL TRASFONDO SOCIAL DE LA LUCHA ENTRE EL PAGANISMO Y EL CRISTIANISMO

A. H. M. JONES

El cristianismo siempre ha atraído a hombres de todo tipo y condición. Ya mucho antes de que la conversión de Constantino hiciera aconsejable para los ambiciosos el profesar la religión del emperador, había senadores y soldados cristianos e incluso profesores cristianos. Pero sigue siendo cierto que, por una razón u otra, el cristianismo a fines del siglo III estaba más ampliamente difundido entre ciertos ámbitos y clases sociales que entre otros. Este hecho hace que un estudio del trasfondo social donde el cristianismo libraba su batalla contra el paganismo sea esencial para obtener una comprensión precisa de esta lucha.

En esta época el cristianismo era más fuerte en las provincias del Imperio de habla griega que en las de habla latina. Esto, desde luego, se debía principalmente al hecho de que había surgido en una provincia oriental y a que sus primeros misioneros fueron de habla griega. Es verdad que la actividad misionera ya se había desarrollado por Occidente desde los primeros tiempos. Pero al principio estaba confinado a las colonias de inmigrantes de habla griega en Roma y otras grandes ciudades. El cristianismo de habla latina apareció por primera vez en Cartago hacia fines del siglo II. Sin embargo, por la misma fecha la Iglesia de Lyon todavía estaba compuesta principalmente de orientales greco-parlantes¹; y la Iglesia romana continuó usando el griego hasta el siglo III y quizá hasta

¹ Eusebio, *H. E.* vi1-4.

más tarde². Incluso en el siglo iv, al menos si se tiene en cuenta el número de obispados, las provincias occidentales se encontraban bastante rezagadas respecto a las de Oriente. Había zonas, como la Península italiana y Africa, donde el cristianismo estaba ampliamente difundido, pero en el Norte de Italia y aún más en Sicilia, Hispania e Illyricum, ciudades de considerable importancia todavía, carecían de obispos a principios del siglo iv.

En segundo lugar, en el siglo iv el cristianismo era aún una religión principalmente urbana. En parte se debía a los métodos que usó para su difusión. Los primeros misioneros iban de ciudad en ciudad difundiendo rápidamente el Evangelio en una zona muy amplia, pero a costa de dejar sin atender el campo circundante. Las primeras iglesias eran, por tanto, comunidades urbanas e intentaban permanecer así. En la mayor parte del Imperio existía una clara división entre la ciudad y el campo: en muchas zonas los campesinos no hablaban ninguna de las dos lenguas dominantes del Imperio, sino que aún usaban las suyas antiguas: copto, siríaco, tracio, celta o bereber³. Por tanto, la comunicación hubiera sido difícil aun en el caso de que los cristianos urbanos se hubieran interesado por sus vecinos rurales.

Pero el lento progreso del cristianismo en las áreas rurales hay que atribuirlo también al inherente conservadurismo de los campesinos. Estos, en todas las épocas y en cualquier lugar habían opuesto resistencia al cambio y se mantenían obstinadamente aferrados a su modo de vida tradicional. Incluso en los siglos vi y vii, cuando habían sido convertidos en su mayoría, la Iglesia en Galia y en España, como muestran los repetidos cánones de los concilios contemporáneos⁴, tenía gran dificultad en suprimir los viejos ritos con los que los campesinos, desde tiempo inmemorial, conjuraban la peste e incrementaban la fertilidad de sus rebaños y campos.

Como es obvio, esta generalización tiene excepciones. Ya en el reinado de Trajano, Plinio observó (puede decirse que no sin sorpresa) que «el contagio de esta superstición había afectado no sólo a las ciudades sino también a los poblados del campo»⁵. Podría pa-

² Hipólito, cuya actividad se desarrolló bajo Alejandro Severo, escribía en griego, y los epitafios de los papas del siglo iii están en griego.

³ Para las lenguas orientales cfr. mi *Greek City*, pp. 288 ss. Para el celta Jerónimo, *Comm. in Ep. Gal.* ii, Sulp. Sev. *Dial.* i.27. Para el bereber (y el púnico), Frend, *The Donatist Church*, pp. 51-58.

⁴ *Conc. Aurel.* II (533), *can.* 20, *Conc. Aurel.* IV (541), *can.* 15, *Conc. Turon.* II (567), *can.* 22, *Conc. Autisiod.* (c. 585), *can.* i, 3-4, *Conc. Tolet.* III (589), *can.* 16, *Conc. Rem.* (624-5), *can.* 14.

⁵ Plinio, *Ep.* x, 96, 9. Sin embargo, S. Hipacio encontró grupos florecientes

recer que durante la parte final del siglo III el cristianismo llegó a ser dominante en las áreas rurales de Africa y Egipto. Se ha señalado que en ambos lugares las dedicatorias paganas en altares rurales terminaron bruscamente a mediados del siglo III⁶. Esto, por sí mismo, no es una evidencia suficiente porque en este turbulento período las inscripciones, en general, son escasas. Pero quizá podemos argüir retrospectivamente a partir de las condiciones posteriores. La historia de la controversia donatista muestra claramente que hacia el año 340 el cristianismo era dominante en el Africa rural. Así, los *circumcelliones*, que eran realmente campesinos, representaban ya en esta época una potencia en la región⁷. En Egipto el escándalo del cáliz roto revela ya que, en una época ligeramente anterior, había un sistema bien establecido de parroquias rurales en Mareotis⁸. Si volvemos a una generación anterior, en la época de la gran persecución, Africa y Egipto se distinguían claramente en las estadísticas por el número de sus mártires y confesores, y podría inferirse que la excepcional obstinación de la resistencia cristiana en ambas zonas se debía al hecho de que las masas de campesinos, mucho más tozudos y recalcitrantes que los hombres de la ciudad, ya habían adoptado la nueva fe.

Hay que admitir que la prueba de que en Africa y Egipto los campesinos eran ya predominantemente cristianos a principios del siglo IV es bastante débil. Por el contrario, en otras zonas hay pruebas de que en épocas más tardías el paganismo era aún fuerte en el campo. La vida de Martín de Tours revela que en las últimas décadas del siglo IV los templos rurales y los festivales paganos florecían en Galia⁹. Un poco más tarde Juan Crisóstomo hacía una llamada a los propietarios cristianos de Constantinopla para que se ocuparan de la salud espiritual de sus arrendatarios y les ganaran para la fe, dotándoles de sacerdotes y construyéndoles iglesias en sus propiedades¹⁰. Incluso en la época de Justiniano, Juan de Efeso encontró 30.000 paganos para bautizar como resultado de una prolongada campaña misionera en las áreas rurales asiáticas, Caria, Lidia y Frigia si bien estos distritos habían sido los primeros en ser evangelizados¹¹. En Occidente, a fines del siglo VI, el papa Gregorio el Grande

de paganos rurales en Bitinia a principios del siglo V (Callínico, *Vita Hypatii*, 103, 124-5, 129-30).

⁶ Irénd, *The Donatist Church*, pp. 83-86.

⁷ Op. cit., pp. 171 ss.

⁸ Atanasio, *Apol. c. Ar* lxxv, cfr. lxxxiii-lxiv.

⁹ Sulp. Sev., *Vita Martini*, xii-xv, *Dial.* i (ii).4, ii (iii).8.

¹⁰ Juan Crisóstomo, *Hom. in Act.* xxvii.4.

¹¹ Juan de Efeso, *H. E.* 36, *Lives of the Eastern Saints*, xliii, xlvii.

encontraba que en Cerdeña había un número sustancial de campesinos, incluidos los arrendatarios de la Iglesia, que pagaban regularmente al gobernador de la isla una regalía para asegurar su connivencia respecto a sus cultos paganos¹².

En tercer lugar, el cristianismo había hecho en general escasos progresos entre la aristocracia y las clases altas cultas. Y esto no porque no se hubiera intentado, ya que la Iglesia desde muy pronto se dio cuenta de la importancia de ganar conversos entre los círculos gobernantes, sino porque la educación que habían recibido estas clases altas creaba una fuerte resistencia hacia la nueva fe. Debe recordarse que el cristianismo en sus principios era una fe más intransigente de lo que fue más tarde, y que todavía no había adquirido la amplia variedad de atractivos para responder a las exigencias de todos. Los cristianos veían a los dioses antiguos con temor y aversión. Eran nocivos y activos demonios y cualquier contacto con ellos era peligroso. Siendo así las cosas, muchos creyentes sentían que la cultura, impregnada como estaba de paganismo, debía ser rechazada *in toto* y estudiarla era, si no pecaminoso, al menos jugar con fuego.

Es cierto que en el siglo III e incluso en el II hubo un número de cristianos cultos que consiguieron conciliar su fe con la cultura clásica, aunque por largo tiempo se perpetuó la idea de que ambas cosas eran incompatibles. Sin embargo, en el famoso sueño de san Jerónimo, el Juez celestial replicó a su defensa «*Christianus sum*» con la severa réplica «*Ciceronianus es, non Christianus*»¹³, e incluso a fines del siglo VI el papa Gregorio el Grande condenó severamente al obispo de Vienne por enseñar gramática, argumentando que: «una misma boca no puede contener las loas de Cristo junto a las de Júpiter»¹⁴. Este sentimiento debió haber sido bastante fuerte a principios del siglo IV, cuando la síntesis del cristianismo con la cultura clásica aún estaba en sus albores y constituía un verdadero escollo para los hombres que habían sido educados en el respeto a los poetas, filósofos y oradores de Grecia y Roma.

En cuarto lugar, no debemos olvidar que el cristianismo en sus inicios era una religión vulgar. No sólo la mayoría de sus seguidores eran de bajo rango y de poca o ninguna educación, sino que sus libros santos eran toscos y bárbaros, escritos en un griego o latín que crisparía la sensibilidad de cualquier hombre culto, educado con textos de Menandro y Demóstenes o de Terencio y Cicerón. Para nosotros resulta difícil apreciar la gravedad de este obstáculo. Por una parte, estamos acostumbrados al lenguaje bíblico y veneramos

¹² Gregorio, *Ep.* iv. 23, 25-27, 29, v. 38, ix. 204; cfr. iii. 59 (Sicilia).

¹³ Jerónimo, *Ep.* xxii, 30.

¹⁴ Gregorio, *Ep.* xi. 34.

la «versión autorizada» como uno de los más grandiosos momentos de la prosa inglesa. Y por otra, encontramos difícil darnos cuenta de la inmensa importancia dada en la antigüedad a la forma verbal. Pero bajo el Imperio Romano la educación superior estaba reservada casi exclusivamente a la retórica, el arte de hablar correcta y elegantemente, y los hombres que habían recibido esta educación tendían naturalmente a dar más importancia a la forma que al contenido de lo que leían. El mismo Jerónimo confesaba que cuando cedía a leer a Plauto encontraba que el hebreo de los profetas era casi imposible de digerir. Cuando Juliano prohibía a los cristianos que enseñaran los clásicos y, despreciativo, les ordenaba «ir a las iglesias de los galileos y exponer a Mateo y Lucas»¹⁵, sólo dos profesores cristianos aceptaron el reto. Pero incluso ellos se percataron de que las escrituras cristianas, en su forma tosca, no eran un vehículo de educación adecuado y procedieron a reescribirlas en forma de poemas épicos, tragedias áticas y diálogos platónicos¹⁶. En esta atmósfera mental era difícil para cualquier hombre culto aceptar la nueva fe.

Para los miembros de la aristocracia senatorial existía aún otro obstáculo. Los senadores que se creían descendientes de la nobleza republicana y detentaban las magistraturas y sacerdocios republicanos, se sentían herederos y guardianes de las antiguas tradiciones romanas. Roma había adquirido su grandeza bajo la protección de sus viejos dioses, a quienes cuidaba tan devotamente: «este culto puso al mundo bajo mi dominio —hace decir Símaco a Roma en su defensa—, estos ritos repelieron a Aníbal de las murallas y a los senones del Capitolio»¹⁷. Para hombres que habían sido educados en estas tradiciones era difícil creer que Júpiter Optimus Maximus fuera un demonio maligno.

Resulta muy difícil establecer en qué medida, a pesar de estos factores adversos, el cristianismo había penetrado entre las clases superiores a principios del siglo iv. El edicto de Valeriano, que imponía penas especiales para los senadores y *equites Romani* que rehusaran someterse, sugería que ya en el 257 había algunos cristianos entre estas clases¹⁸. Los cánones del concilio de Illiberris, probablemente celebrado antes de la gran persecución, establecían penitencias para los cristianos que tomaran parte en ritos paganos o celebraran juegos como *sacerdotes* provinciales o *duoviri* o *flamines* municipales¹⁹. Esto quiere decir que no eran pocos los cristianos entre

¹⁵ Juliano, *Ep.* xlii.

¹⁶ Sócrates, *iii*, 16, Sozomeno, v. 18.

¹⁷ Símaco, *Rel.* iii, 9.

¹⁸ *Conc. Ilib. can.*, 2-4, 55, 56.

¹⁹ Cipriano, *Ep.* lxxxi.

la clase curial en España y también entre sus miembros más ricos y prominentes, que detentaban no sólo los más altos cargos y sacerdocios municipales, sino incluso el supremo honor del gran sacerdocio provincial. Pero parece probable que los cristianos de los estratos superiores de la sociedad estaban en franca decadencia. Las familias senatoriales permanecieron predominantemente paganas hasta la última parte del siglo iv.

La principal fuerza del cristianismo reposaba en las clases bajas y medias de las ciudades, en los trabajadores manuales y empleados, tenderos y comerciantes. Es significativo que la ciudad de Cícico (es decir, su Consejo municipal), enviara una delegación oficial a Juliano para pedir la restauración de sus templos, mientras Eleusio, el obispo que los había destruido, tuviera el apoyo de los trabajadores de la ceca local y de la fábrica textil gubernamental²⁰. También había cristianos entre los decuriones de rango inferior. La gama social de la clase curial era amplísima. Mientras los decuriones dominantes en las grandes ciudades no estaban muy por debajo de los senadores en cuanto a nacimiento, riqueza y cultura, muchos de los miembros más humildes del Consejo, especialmente en las pequeñas ciudades, eran modestos granjeros o artesanos sin pretensiones culturales. Diocleciano llegó incluso a establecer que el analfabetismo no era un obstáculo para el estatus curial²¹.

De nuevo resulta imposible generalizar dadas las profundas variaciones locales cuyos motivos no podemos desentrañar. En algunas ciudades la mayoría de la población era ya cristiana desde muy pronto, pero en otras se mantenía decididamente pagana. En Mesopotamia, Edessa era cristiana incluso en el siglo iii²², pero en Carrhae el paganismo era aún dominante hasta mucho después de la conquista árabe²³. En Siria, Antioquía era en su mayor parte cristiana en época de Juliano, pero los apamenos defendieron con energía sus templos durante el reinado de Teodosio el Grande²⁴. Palestina era, en general, una provincia cristiana en el siglo iv, pero en Gaza la comunidad cristiana era aún sólo una minoría cuando Porfirio llegó a ser su obispo en el 395, y los templos, a pesar de las leyes penalizadoras de Teodosio, estaban aún abiertos y el culto pagano se celebraba abiertamente²⁵.

²⁰ Sozomeno, v. 15.

²¹ *Cod. Just.* x. xxxi. 6.

²² C. A. H. xii, 439 ss.

²³ *Enciclopedia Británica*, s.v. Sabeans.

²⁴ Sozomeno, vii. 15.

²⁵ Marco Diácono, *Vita Porphyrii*.

Consideremos el alcance de estos hechos en el conflicto de religiones del siglo iv. La economía del Imperio Romano era una economía abrumadoramente agrícola. La mayoría de sus habitantes eran campesinos y su riqueza derivaba casi completamente de su trabajo. El Estado, por lo que parece, recababa más del 90 % de sus ingresos de los impuestos recaudados sobre las tierras y sobre la población agrícola²⁶. Las clases superiores obtenían casi toda su riqueza de las rentas pagadas por los campesinos arrendatarios. A pesar de su inmensa importancia numérica y de su vital importancia económica, las opiniones de los campesinos no contaban para nada. Eran simplemente una enorme masa inerte y pasiva y también rebelde. Esto lo confirma su actitud pasiva cuando en el curso del siglo iv los ritos paganos fueron prohibidos y los templos cerrados o destruidos. Muy ocasionalmente podían linchar a un misionero falto de tacto u ofrecer resistencia a la destrucción de sus altares²⁷. Sin embargo, eran muy raros los casos de violencia registrados y parece que los paganos de las ciudades habían sido más activos en la defensa de sus templos. Esto, sin duda, se debía en parte a que las leyes contra el paganismo se imponían aún con menor rigidez en el campo que en las ciudades, pero, en general, los campesinos parecían haberse sometido tranquilamente a la autoridad. Esto no quiere decir que abandonaran rápidamente sus ritos ancestrales. El cristianismo conquistaba gradualmente el campo, ciertamente, pero era un proceso muy lento y, al menos en el siglo iv, no se puede considerar acabado. Mas los campesinos sólo ofrecían una resistencia pasiva continuando obstinadamente con sus antiguos cultos abiertamente, lo que a menudo era el caso si las autoridades no se preocupaban de intervenir o persuadirles a hacer la vista gorda, o bien seguían con estos cultos subrepticamente si la aplicación de la ley era inevitable.

De lo expuesto se deduce que el proletariado de las ciudades y la clase comercial y negociante eran numérica y económicamente insignificantes. Eran superados ampliamente por los campesinos y el único impuesto que pagaban, la *collatio lustralis*, era una pequeña y mínima parte del presupuesto. Excepto los trabajadores de las cecas y de las fábricas de armas y textiles, el proletariado urbano no era esencial para el Estado. Por otra parte, tenían grandes posibilidades de expresar sus puntos de vista y de hacerlos llegar arriba. Podían lanzar, y de hecho lo hacían, eslóganes en el teatro y en otras reuniones públicas, y, si estas demostraciones no producían el resul-

²⁶ *Recueils de la Société Jean Bodin*, vii (1955), 161 ss.

²⁷ Como en la historia contada por Vigilius de Tridentum, *Ep.* i y ii (Migne, P. L. xiii, 449-58).

tado deseado, podían amotinarse. En ausencia de una policía adecuada los motines, especialmente en las grandes ciudades, asumían, a menudo, proporciones peligrosas y se hacía necesario el uso de los ejércitos para sofocarlos. De este modo los pobres de la ciudad ejercían una influencia que no se justificaba por su importancia numérica o económica. Pero no eran más que una molestia y podían ser eliminados, dondequiera que el gobierno eligiera, con un pequeño despliegue de fuerza.

Un elemento aún más importante era el ejército. Este, en el siglo IV era reclutado, no sabemos en qué proporción, de tres fuentes principales: los hijos de los soldados en servicio y de los veteranos, los campesinos alistados en el campo y los bárbaros de más allá de las fronteras del Imperio. *Prima facie*, por tanto, al principio del siglo debían ser en su mayoría paganos. Había, desde luego, algunos soldados cristianos incluso en el siglo III. Hubo unos pocos casos auténticos de mártires militares y, en el 298, el procónsul de Africa podía responder a un objetor de conciencia cristiano: «existen soldados cristianos que sirven en los ejércitos de nuestros señores Diocleciano, Maximiano, Constancio y Maximiano (Galerio)»²⁸. Pero hay que hacer notar que esto se decía en Africa, donde, como hemos visto, los campesinos estaban ya probablemente convertidos a la nueva fe. La famosa legión tebana, si no se trata de un mito, había venido de un área excepcional, Egipto. Pero, en general, debía haber muy pocos cristianos en el ejército cuando Constantino decidió pintar el monograma sobre los escudos de sus soldados antes de la batalla del puente Milvio. Los bárbaros todavía eran paganos, así como la masa de los campesinos, especialmente en los escenarios favoritos de reclutamiento del ejército, Galia e Illyricum. De hecho, tenemos un pequeño indicio de que el ejército que dos años más tarde, bajo la protección del *labarum*, luchara y ganara la guerra contra Licinius, que fue una cruzada contra el tirano pagano según la propaganda de Constantino, era aún pagano. Una curiosa ley en el Código Teodosiano ha preservado las aclamaciones de los veteranos licenciados tras la victoria: «Auguste Constantine, dei te nobis servent» era lo que gritaban y estas palabras ofensivas no se cambiaron en «Deus te nobis servet» hasta que Justiniano reeditó la ley para insertarla en el Código²⁹.

Es difícil decir hasta qué punto el ejército se había vuelto cristiano en el curso del siglo IV. Los reclutas debieron seguir siendo

²⁸ *Acta Maximiliani* en Ruinart, *Acta Sincera*, pp. 340-2.

²⁹ *Cod. Theod.* vii. xx.2 (= *Cod. Just.* xii.xlvi.i); para la fecha véase Seeck, *Regesten*, p. 176.

predominantemente paganos. El cristianismo, como hemos visto, hizo progresos lentos en el campo, y la mayor parte de los reclutas ciudadanos se mantuvieron en la vieja fe. Con la conversión de los godos y otras tribus germánicas occidentales, algunos de los bárbaros reclutados serían cristianos, pero la mayoría de los bárbaros en el siglo *rv* parecen haber venido de entre los francos y los alamanes, quienes todavía, y durante largo tiempo, se mantuvieron paganos. Se podría haber esperado que el ejército fuera una poderosa fuerza del lado pagano de la lucha.

En realidad jugó un papel puramente pasivo. Obedecía con la misma lealtad a Constantino y a sus hijos que a Juliano el Apóstata y sus sucesores. Puede ser que la disciplina militar y el hábito de obediencia fueran fuerzas más potentes que la convicción religiosa. Pero la escasa evidencia que tenemos tiende a probar que los soldados se sometían más o menos pasivamente a la religión predominante del Estado fuera ésta la que fuera. Parece que Juliano había heredado de Constancio II un ejército que, aunque superficialmente, era en buena parte cristiano. La afirmación, en su carta a Maximus ³⁰, de que la mayor parte del ejército de Galia, que estaba dirigiendo contra Constancio, adoraba a los dioses suena como un alarde de sus éxitos e implica que en el breve tiempo desde su proclamación había cambiado la tendencia religiosa de las tropas. La descripción de Gregorio Nacianceno de su insidiosa propaganda implica, una vez más, que Juliano encontró al ejército de Oriente lleno de cristianos, y su tono sugiere que su éxito en reconquistar a las tropas para la vieja religión fue considerable ³¹. Después de muerto Juliano el ejército aceptó al cristiano Joviano sin problemas, si bien sin entusiasmo, y aclamó a Valentiniano, quien había demostrado públicamente su devoción hacia una nueva religión renunciando a su nombramiento bajo Juliano.

La indiferencia religiosa del ejército, en una época en que las pasiones religiosas llegaban tan lejos, era un fenómeno curioso. La explicación podría ser que el ejército se nutría de hombres extraídos de su ambiente usual, que eran empujados a un ambiente nuevo donde nada les era familiar. En su propio pueblo el campesino se aferraba obstinadamente a las creencias y costumbres inmemoriales de su comunidad, pero se desorientaba una vez que era entregado a los oficiales reclutadores y marchaba destinado a una provincia lejana entre una heterogénea multitud de extranjeros. Sus antiguos dioses estaban lejos y, desconcertado, aceptaba el culto predominante

³⁰ Juliano, *Ep.* xxxviii.

³¹ Greg. Nac. *Or.* iv (*Contra Julianum*, i), 64 ss., 82 ss.

del ejército. La situación de los reclutas bárbaros era análoga. También ellos se encontraban inmersos en un ambiente extraño y parece que la mayoría quedaba asimilada dentro del mismo, perdiendo el contacto con la gente de la propia tribu y adoptando las costumbres romanas y, con ellas, la religión romana predominante.

A finales del siglo iv y principios del siglo v había aún algunos oficiales germanos de alta graduación que conservaban su fe pagana a pesar de sus muchos años en el servicio romano, entre otros el franco Arbogasto y los godos Fravita y Gericcio³², aunque los dos últimos son citados como excepciones. Con la sucesión de emperadores cristianos la tendencia general del ejército debió ser cada vez más cristiana. Por lo general los hijos de los soldados y veteranos habrían crecido en la nueva religión y los reclutas bárbaros y campesinos habrían sido rápidamente asimilados. Es notable que cuando Arcadio tuvo que emplear la fuerza militar para efectuar el arresto de Juan Crisóstomo utilizó un regimiento de tracios recién reclutados³³. Debió haber temido que sus tropas más antiguas pudieran haber tenido escrúpulos en arrancar a un obispo de su altar y, en consecuencia, empleó nuevos reclutas que aún eran paganos.

Volviendo a las clases superiores, el viejo orden senatorial, aunque conservara una inmensa riqueza y prestigio social, dejó, a fines del siglo iii, de poseer gran parte de su influencia política. Bajo Galieno, si debemos creer a Aurelio Víctor, los senadores habrían sido excluidos de los mandos militares³⁴ y Diocleciano, en su reorganización del Imperio, les relegó a un papel todavía menor. La prefectura de la ciudad y los dos proconsulados de Africa y Asia todavía estaban reservados a los senadores que podían servir como *correctores* de las provincias italianas y aqueas. Pero al margen de estos puestos, dignos pero prácticamente sin importancia, no tomaron parte en la administración del Imperio, que era confiada a hombres de rango ecuestre³⁵. El orden ecuestre, en efecto, llegó a ser la aristocracia oficial del Imperio y su número se incrementó ampliamente. Por tanto, las reformas de Diocleciano no sólo trajeron la creación de muchos nuevos puestos, militares y administrativos, sino que muchos que aspiraban al prestigio social y a privilegios legales del orden se aseguraron la admisión a ellos mediante la concesión de cargos honoríficos o de los títulos de *egregius*, *centenarius*, *ducenarius* o *perfectissimus*.

³² Paulino, *Vita Ambrosii*, xxvi, xxxi; Zosimo, v. 20, 46.

³³ Palladio, *Dialogus*, ix (p. 57, ed. Coleman-Norton).

³⁴ Aurelio Víctor, *De Caesaribus*, xxxiii, 34.

³⁵ *J. R. S.*, 1954, pp. 26 ss.

Constantino se mostró menos hostil hacia el Senado incrementando el número de puestos reservados para los senadores, admitiéndoles en otros cargos administrativos más altos, e incluyéndoles entre sus *comites*. A la vez empezó a ampliar el orden garantizando el rango senatorial a muchos de sus más altos oficiales ecuestres y a otros favoritos suyos. Esta política fue continuada por sus hijos y se desarrolló de tal forma que a mediados del siglo IV se hizo normal para todos los más altos cargos civiles llevar consigo el rango senatorial: esto es, por un lado los senadores de nacimiento eran elegibles y, por otro, hombres de un grado inferior, nombrados por ellos, llegaban a ser senadores. La misma política se aplicó bajo Valentiniano y Valente a los más altos cargos militares. El resultado fue que el orden ecuestre, limitado a un número decreciente de cargos de bajo grado perdió en poder y prestigio y, el que era socialmente ambicioso ya no aspiraba a enrolarse en él. El orden senatorial por otra parte, se convirtió una vez más en la aristocracia oficial del Imperio, y, al mismo tiempo, se amplió en número y modificó profundamente su carácter. No sólo se vio aumentado por aquellos que entraron en posesión de cargos civiles y posteriormente militares. También los que previamente habían aspirado al orden ecuestre ahora se esforzaban por la posesión de cargos senatoriales honoríficos o por la concesión del clarísimo para abrirse el camino hacia el Senado. Este influjo sobre el Senado amenazó con reducir la aristocracia municipal del Imperio, esto es, el orden curial, y el gobierno imperial hizo continuos esfuerzos por controlarlo. Pero todos estos esfuerzos no eran muy sinceros y ninguna ley sirvió contra la corrupción. El orden senatorial continuó extendiéndose, particularmente en la mitad oriental del Imperio, donde Constancio II, en su esfuerzo por crear su propio Senado en Constantinopla, en paridad con el de Roma, enroló miles de nuevos miembros³⁶.

Los nuevos senadores provenían de diversos orígenes. Un número muy amplio, como era natural, procedía de los rangos superiores de la clase curial y de las viejas familias de la aristocracia municipal y provincial. Según los patrones que prevalecían entonces, tales hombres eran, en virtud de su nacimiento, riqueza y educación, aptos para cubrir los cargos civiles y especialmente aptos para ser admitidos en la aristocracia senatorial. Además poseían las conexiones sociales y el dinero para hacer efectivas sus pretensiones. Tanto los cargos oficiales como el rango senatorial se obtenían normalmente por el interés de los grandes hombres de la corte y este interés, a menudo, tenía que comprarse por un alto precio. Los hombres

³⁶ Véase mi *Greek City*, pp. 193 ss.

de posición y riqueza tenían obviamente ventaja para hacer los contactos necesarios y recompensar a sus protectores por sus servicios.

Pero un número considerable de nuevos senadores, incluyendo a muchos que se elevaron a los más altos rangos, venían de lo más bajo de la escala social. Eran aquellos que subían a través del ejército, mediante la posesión del cargo de *magister militum*, *comes rei militaris* o *dux*. Muchos de estos militares eran bárbaros, pero no pocos eran romanos, y como el ejército en el siglo IV ofrecía una *carrière ouverte aux talents*, algunos de éstos eran de origen bastante humilde. Sabemos de dos campesinos que llegaron hasta los más altos puestos, Arbitio, quien como *magister peditum* fuera durante bastante tiempo uno de los hombres más influyentes en la corte de Constancio II, y el viejo Graciano, padre de Valentiniano y Valente, que llegó al rango de *comes rei militaris*³⁷. Tales casos eran relativamente raros, pero debió haber habido un número considerable de senadores cuyos padres habrían comenzado como simples campesinos.

El foro era también una vía por medio de la cual los ambiciosos y capaces, de origen humilde, podían subir. Era normal que los administradores civiles y militares eligieran a jóvenes abogados prometedores para servirles de asesores jurídicos y, tras la concesión de dos o tres puestos de éstos, fueran normalmente nominados para el gobierno provincial, pudiendo ascender a la prefectura del pretorio. Libanio lamentaba que el derecho se hubiera convertido en una profesión tan popular y los estudios humanísticos estuvieran siendo olvidados. Hombres de educación liberal no obtenían los puestos, pues eran todos para los abogados, y como resultado los jóvenes despreciaban la retórica y se iban en tropel a Berytus, a las escuelas de derecho³⁸. Naturalmente no todos los abogados eran de origen humilde: los ricos *curiales* e incluso los senadores, no desdeñaban la profesión. Pero a los hombres de estatus muy modesto les era posible subir a la cima. Maximino, que acabó siendo prefecto del pretorio de Galia y uno de los hombres de confianza de Valentiniano, era hijo de un funcionario de muy bajo rango, un burócrata de las finanzas en el departamento provincial de Valeria³⁹.

Si la promoción de los abogados provocaba la indignación de Libanio, la subida al poder de los funcionarios civiles palatinos, en particular los notarios imperiales, le producían una furia rabiosa. «Vaya una época!», exclamaba a menudo cuando un estenógrafo lle-

³⁷ Amiano Marcelino, xv, ii.4, xxx, vii. 2-3.

³⁸ Libanio, *Or.* ii. 43-44, xlvii. 22, xlv. 27-28.

³⁹ Amiano Marcelino, xxxviii.i. 3-6.

gaba a prefecto pretorio⁴⁰. La función de los notarios era guardar las anotaciones del consistorio y, a principios del siglo iv, eran simples empleados cuya única cualificación era un conocimiento caligráfico y, muy a menudo, eran hombres de muy bajo estatus. Pero su íntima asociación con el emperador y sus ministros les ofrecía grandes oportunidades para progresar. Se les empleaba para misiones confidenciales, se les designaba para los ministerios palatinos y, a veces, alcanzaban los más altos cargos del Estado. Libanio, en uno de sus discursos, da una lista de hombres que habían llegado de estenógrafos a senadores. Incluía en ella a muchos de los grandes nombres de la parte oriental del Imperio, en torno a la mitad del siglo iv: Ablabio, el gran prefecto de pretorio de Constantino y cónsul en el 331, Daciano, cónsul en el 358, y cuatro de los prefectos del pretorio de Constancio II —Filipo, cónsul en el 348, Tauro, cónsul el 361, Elpidio y Domiciano. Declaraba que de éstos Daciano era hijo de un guardarropista de unas termas y Filipo de un fabricante de salchichas, mientras que Ablabio había empezado como empleado de una oficina provincial y que el padre de Domiciano era un trabajador manual⁴¹.

El orden senatorial llegaba a ser así, en el curso del siglo iv, un cuerpo muy heterogéneo. Su composición y estructura difería entre Oriente y Occidente. En Roma había un núcleo fuerte de antiguas familias que se proclamaban descendientes de los Gracos y de los Escipiones. Aunque estas pretensiones eran poco convincentes, sus miembros se consideraban a sí mismos y eran aceptados como aristócratas de sangre azul y disfrutaban de una inmensa fortuna heredada. Muchos de ellos se contentaban con detentar cargos honoríficos, que consideraban como una obligación, y no tomaban parte activa en el gobierno del Imperio. Pero algunos, como el gran Petronio Probo, jugaron parte activa en política. En Occidente el orden senatorial tenía dos sedes principales. Roma era la capital titular del Imperio y la sede oficial del Senado. Aquí reinaban las viejas familias con sumo poder. Pero la capital administrativa del emperador ya no era más Roma sino el *comitatus imperial*, que debía estar allí donde estuviera el emperador, en Milán, París o Sirmium. Aquí los miembros de las viejas familias no se encontraban como en su casa y eran superados en número por los nuevos hombres que habían accedido al servicio del emperador.

En Oriente no existía tal división. Constantinopla era tanto el centro del gobierno como la sede del Senado y el *comitatus* y el orden senatorial estaban estrechamente asociados, con el resultado de

⁴⁰ Libanio, *Or.* ii. 44, 46, 58 ss., xvii. 131-4, xxxi. 9, xlii, 25.

⁴¹ *Ibid.*, xlii. 23-24.

que la Corte dominaba al Senado. Más aún, en Constantinopla no había un fuerte núcleo de antiguas familias. Como señalaba Libanio con gran ironía: «el Senado no está compuesto enteramente por nobles cuyos antepasados, de cuatro generaciones anteriores o más, hayan detentado cargos y servido en embajadas y se hayan dedicado al servicio público»⁴². Constancio II, sin duda, incorporó a todos los senadores que ya estaban domiciliados en sus dominios, pero podrían haber sido pocos y no particularmente distinguidos. La *élite* del Senado de Constantinopla estaba formada por hombres como Filipo y Tauro que ascendieran a un alto cargo desde orígenes bastante humildes. Fueron los descendientes de tales hombres quienes en los siglos v y vi formaron la aristocracia del Imperio Oriental.

Estos hechos influían en la lucha religiosa, pues la religión de los senadores venía, en cierta medida, determinada por su origen social. En las zonas orientales la capa superior del orden estaba compuesta, principalmente, por hombres que habían ascendido desde estratos sociales más fuertemente impregnados de cristianismo, la clase media inferior e incluso, si creemos a Libanio, el proletariado de las ciudades. De hecho, muchos de los hombres dirigentes en Oriente en el siglo iv eran, por lo que sabemos, cristianos. Las dos principales excepciones eran Temistió, quien debía su ascenso a su reputación de filósofo y Tatiano, un abogado que tras una larga carrera administrativa ascendió a prefecto de pretorio. Muchos de ellos eran sin duda y, antes de su llegada al poder, cristianos y aquellos que no lo eran no estaban predispuestos contra el cristianismo por su formación retórica, por lo que no encontraban dificultad en aceptar la fe de la Corte.

La mayor parte de los senadores orientales, que venían de la capa superior del orden curial, podían estar más divididos en su lealtad. Procedían de familias que cuidaban su herencia helenística y, durante largo tiempo, la instrucción superior había conservado en Oriente un tinte fuertemente pagano. Muchos de los grandes retóricos y filósofos eran paganos en el siglo iv, e incluso muchos continuaron siéndolo en los siglos v y vi. Zacarías de Mitilene, en su vida de Severo de Antioquía, muestra una sorprendente imagen de la vida universitaria de Alejandría donde él y Severo habían sido estudiantes en el último cuarto del siglo v. No sólo parece que la mayoría de los profesores eran paganos sino también una gran proporción de estudiantes, y cuenta espeluznantes historias de un templo escondido donde realizaban sus ritos secretos⁴³. Incluso en el siglo vi Atenas,

⁴² *Ibíd.*, xlii.22.

⁴³ Zac. Mit. *Vita Severi*, *Patr. Or.* II. i, 14 ss.

que se mantenía como la ciudad universitaria líder de Oriente, conservaba todavía un tono fuertemente pagano hasta que Justiniano expulsó a los filósofos.

La persistencia del paganismo entre la clase cultivada de Oriente no debe ser infravalorada. Incluso en la segunda mitad del siglo vi una purga dirigida por Tiberio Constantino revela la existencia de muchos cripto-paganos entre la aristocracia⁴⁴. Pero la furiosa protesta producida por la ley de Juliano contra los profesores cristianos muestra lo profundamente que había penetrado el cristianismo entre las clases cultivadas a mediados del siglo iv, especialmente en la parte oriental del Imperio. No se trataba sólo de que allí hubiera muchos profesores cristianos, incluida la tan celebrada figura de Proeresio⁴⁵, que perdieron sus cargos. Evidentemente, había un gran número de padres cristianos que consideraban esencial para sus hijos la educación retórica, pero temían que bajo el régimen de Juliano las iglesias se hubieran convertido en activamente paganas. Es probable que en esta época sólo algunos cristianos anticuados y puritanos sintieran algún reparo ante una educación clásica como tal, y muchos padres piadosos no tuvieran escrúpulos en enviar a sus hijos a profesores que eran reconocidamente paganos. Juan Crisóstomo fue enviado por su madre, una devota cristiana, a Libanio⁴⁶. Dadas estas circunstancias, muchos de los *curiales* elevados al Senado de Constantinopla debieron haber sido cristianos y la influencia de la Corte y de la alta aristocracia debió haber convertido a muchos indecisos. En general, el Senado de Constantinopla fue, probablemente desde su origen, un cuerpo predominantemente cristiano.

En Occidente, por otra parte, las viejas familias continuaron con fe absoluta en su religión tradicional hasta el final del siglo iv y, como dominaban la sociedad romana, el Senado en Roma fue fuertemente pagano. Esto queda ampliamente demostrado por las peticiones que presentó oficialmente a Graciano y Valentiniano II para la restauración del altar de la Victoria y de los sacerdocios romanos.

Es difícil saber hasta qué punto el orden senatorial en su conjunto era predominantemente cristiano o pagano. Ambrosio, en el 384, clamaba: «La Curia está poblada con mayoría de cristianos», y en el 382 el papa Dámaso, como réplica a la petición oficial del Senado para la restauración del altar de la Victoria, pudo organizar una imponente petición de los senadores cristianos, quienes protestaban de que ellos no habían dado tal orden, no estaban de acuerdo

⁴⁴ Juan de Efeso, *H. E.* ii, 30 ss.

⁴⁵ Eunapio, *Vit. soph.* cccxciii, cfr. Simpliciano en Agustín, *Conf.* viii.5.

⁴⁶ Sócrates, vi. 3; Sozomeno, viii.2.

con estas peticiones de los paganos y por tanto no darían su consentimiento⁴⁷. Obviamente es imposible, con esta distancia en el tiempo, descubrir la verdad tras la propaganda de las dos partes rivales. Del hecho de que sólo dos años después de la petición de Dámaso, el Senado enviara una petición oficial al emperador, queda claro que en Roma la oposición cristiana era débil, ya sea porque los senadores cristianos residentes en la ciudad estaban entonces en minoría, o porque muchos de ellos eran miembros relativamente humildes del orden, y no se atrevían a desafiar a la gran aristocracia. Del texto de la petición se podría deducir que los firmantes no habían asistido a la reunión en la que se había votado la resolución. Esto puede significar que no se habían atrevido a expresar abiertamente su oposición. Pero es más verosímil que Dámaso obtuviera sus «innumerables» firmas enviando una petición a los senadores no residentes. Estos, en su mayoría, serían hombres nuevos y, entre ellos, la proporción de cristianos debía ser incluso más alta.

En la Corte de Milán, la balanza se inclinaba de parte de los cristianos, como lo demuestra el rechazo de las súplicas del Senado. La decisión no se podía considerar, de ningún modo, conclusión definitiva y se necesitó de todo el celo y elocuencia de Ambrosio para convencer al Consistorio. Estos hechos dan cuenta, en gran medida, del diferente curso que tomó el enfrentamiento en Oriente y en Occidente. En Oriente la oposición pagana no llegó a ser nunca una fuerza política seria. Fue académica en ambos sentidos de la palabra. Los líderes del paganismo fueron casi todos profesores: Máximo, Temistio, Libanio, etc. Los baluartes del paganismo fueron las ciudades universitarias y una de las primeras entre ellas, Atenas. Sobrevivió ampliamente entre intelectuales y estudiantes. La oposición pagana fue, por otra parte, académica en el sentido peyorativo de la palabra. No estaba organizada y fue ineficaz, encontrando sólo su expresión en discursos y panfletos. Cuando Teodosio el Grande cerró los templos y prohibió el culto pagano, no hubo una oposición seria aparte del heroico, aunque inútil, intento del filósofo Olímpio por mantener el Serapeum de Alejandría con un grupo de entusiastas⁴⁸. Los paganos, después, se contentaron con la práctica furtiva de sus ritos y con alimentar los sueños apocalípticos de la vuelta de los viejos dioses. Todavía bajo el reinado de Zenón se produjo una gran excitación entre los intelectuales paganos de Asia Menor, cuando el filósofo neoplatónico Pamprepio llegó a ser *magister officiorum* del pretendiente al trono Leoncio. Comenzaron a ofrecer abiertamente

⁴⁷ Ambrosio, *Ep.*, xvii, 9-11.

⁴⁸ Sozomeno, vii. 15.

sacrificios en su nombre y estuvo circulando un oráculo que decía que el período asignado al cristianismo por el destino había llegado a su fin y que los viejos dioses volverían de nuevo⁴⁹. No es necesario decir que sus esperanzas estaban bastante infundadas. Leoncio, o mejor su protector, el general isaurio Ilos, no hizo nada en favor del paganismo.

Esta debilidad del paganismo se explica en parte por su inferioridad numérica en Oriente. Más importante, sin embargo, que la cuestión meramente numérica fue la de liderazgo político. En Oriente no hubo una aristocracia hereditaria, educada en las viejas tradiciones, capaz de dirigir a la oposición. La clase gobernante de Constantinopla estuvo compuesta, en gran parte, de *parvenus* provenientes de los estratos en los que el cristianismo era más fuerte y el Senado fue, desde su constitución, de tendencia predominantemente cristiana.

No se puede decir que la oposición pagana fuera mucho más efectiva en Occidente, pero aquí, al menos, la aristocracia romana representó un bastión, oficialmente reconocido, de la vieja religión y sus peticiones, aunque rechazadas, fueron seriamente tomadas en consideración. Más significativo fue el hecho de que un pretendiente al trono, a fines del siglo iv, considerara que merecía la pena hacer concesiones a los sentimientos paganos del Senado. Eugenio, un cristiano, aunque no muy ferviente, restauró el altar de la Victoria y cedió la propiedad del sacerdocio romano a los senadores paganos⁵⁰. Este gesto, aunque poco entusiasta, suscitó una vigorosa respuesta y la aristocracia romana, dirigida por Flaviano, el prefecto del pretorio de Italia, se lanzó incondicionalmente a la lucha en nombre de Eugenio. Soñaban, además, con una restauración pagana⁵¹, y sus sueños fueron bastante más consistentes que los de sus compañeros de fe de Oriente.

Puede decirse que los cambios sociales de los siglos iii y iv fueron un factor importante en el triunfo general del cristianismo en el Imperio. Cuando Constantino, en el 312, se jugó el todo por el todo y apostó por su fe en el Dios de los cristianos, según todos los cálculos racionales, se embarcó en una aventura temeraria. Los cristianos eran, en cualquier estimación, una pequeña minoría, especialmente en Occidente, donde tendría lugar la lucha con Majencio y, en su mayoría, pertenecían a clases política y militarmente insignificantes, los trabajadores manuales, tenderos, comerciantes y decuriones de

⁴⁹ Zac. Mit. *Vita Severi*, *Patr. Or.*, II.i.40.

⁵⁰ Ambrosio, *Ep.* lvii.6; Paulinus, *Vita Ambrosii*, xxvi.

⁵¹ Paulino, *Vita Ambrosii*, xxxi.

bajo rango de la ciudad y empleados del servicio civil. El ejército era abrumadoramente pagano y el Senado también. Lo mismo, con toda probabilidad, ocurrió en el conjunto de la aristocracia provincial y municipal y la mayor parte de la más alta administración, puesto que provenían del ejército y de la clase curial. Constantino, al erigirse en campeón del cristianismo, apenas podía esperar conseguir ningún apoyo útil para sí mismo, y en cambio, por supuesto, podía temer provocar un antagonismo entre muchos sectores importantes y esto es, a mi juicio, una prueba fundamental a favor de que la conversión de Constantino no fue un movimiento político calculado, como él mismo proclamaba en sus declaraciones públicas, sino una burda convicción religiosa de que la más importante de las divinidades, que le había elegido como siervo, era una dispensadora de victoria más poderosa que los viejos dioses.

Desde luego, la situación no fue tan desfavorable como parece. Durante el período en el que Constantino tomó su decisión irrevocable la sociedad romana era flexible. El Imperio Romano tardó es, a menudo, concebido como una rígida sociedad jerárquica en la que cada hombre se encontraba atado a la posición social en la que había nacido. No obstante, me parece que la gran serie de leyes en la que se basa esta apreciación ofrece un cuadro muy diferente. En efecto, las leyes muestran que el gobierno central estaba luchando por imponer un rígido sistema de transmisión hereditaria de clase, pero esta legislación no habría sido necesaria si la estructura familiar de la sociedad no hubiera sido perturbada. De otro lado la constante serie de las disposiciones reglamentarias y las periódicas concesiones hechas ponen de manifiesto que el gobierno no tenía mucho éxito en el control de los movimientos que consideraba peligrosos. Existen bastantes elementos que inducen a suponer que la sociedad era estática en el siglo II y principios del III. El ejército se reclutaba, cada vez más, entre los hijos de soldados y veteranos. Los campesinos labraban las mismas granjas de generación en generación, ya fueran propietarios o arrendatarios. Los decuriones formaban una clase esencialmente hereditaria, donde el hijo sucedía al padre en las posesiones ancestrales. La aristocracia del Imperio, el Senado y el orden ecuestre, no lograban ciertamente mantener intacto su rango y se veían constreñidos a aceptar nuevos hombres provenientes de la clase inferior; pero el porcentaje de éstos era pequeño y lento, y los nuevos miembros que venían principalmente de la aristocracia provincial se asimilaban en seguida.

Bajo el impacto de las largas crisis de mediados del siglo III esta sociedad estable fue perturbada profundamente. Por una gran variedad de razones los hombres de todas las clases estaban insatisfechos

con su posición hereditaria en la vida y las condiciones de la época les daban oportunidades para el cambio. La población había disminuido, probablemente como resultado de las guerras, el hambre y las plagas de los años de anarquía, y al mismo tiempo el ejército aumentaba su demanda de hombres. La consecuencia fue una aguda disminución de mano de obra que se dejó sentir particularmente en la mayor actividad del Imperio: la agricultura. Los propietarios de tierras no podían encontrar suficientes arrendatarios para cultivar sus tierras y recibían encantados a los recién llegados a sus posesiones. Como consecuencia de esto, los arrendatarios insatisfechos se consideraban capaces de liberarse de sus campos y de trasladarse a cualquier otro sitio con la certeza de que otro propietario les ofrecería un techo. Esta inquietud entre los campesinos causaba una gran preocupación en el gobierno, que veía peligrar la base de su sistema fiscal. La tasa per cápita se basaba en la suposición de que los campesinos censados en cada poblado o granja permanecerían en ellas y serían sustituidos en su momento por sus hijos. También parecía en peligro el impuesto sobre la tierra, porque en todas partes los propietarios se quejaban de que sus posesiones habían sido abandonadas por sus cultivadores. Esta pudo ser la situación que provocara la legislación que ataba la población agrícola a la tierra en la que estaba censada⁵².

La escasez de mano de obra dio lugar a una agitación similar en otras clases sociales y provocó una legislación parecida donde, como en la minería, el gobierno reconocía que los intereses del Estado estaban amenazados. Otro factor perturbador fue la gran expansión de los servicios administrativos causada por la reorganización del Imperio por Diocleciano. Cada vez con más frecuencia se requerían funcionarios para cargos gubernamentales que se multiplicaban, y muchos hijos de soldados y veteranos, en vez de enrolarse en el ejército, como hasta entonces, preferían una carrera más confortable y lucrativa como funcionarios públicos. Del mismo modo los curiales de grado inferior entraron en tropel en los ministerios. De nuevo el gobierno, considerando reducida la afluencia al ejército y peligrosamente disminuidos los consejos ciudadanos, de los que en el fondo dependía la administración del Imperio y las recaudaciones de impuestos, intentó vincular a los hijos de los soldados y de los decuriones a sus respectivos puestos hereditarios⁵³.

Pero el cambio más revolucionario efectuado por Diocleciano fue la creación de la nueva nobleza del servicio imperial, de la que ya he tenido ocasión de hablar anteriormente en esta conferencia. Este

⁵² *Past and Present*, 1958, 1 ss.

⁵³ Véase mi *Greek City*, pp. 196-97.

cambio fue de importancia crucial para el futuro del cristianismo. Esto, de hecho, significaba que Constantino y sus sucesores no tendrían que enfrentarse a una aristocracia hereditaria firmemente atrincherada, y hostil a su innovación religiosa, sino que serían capaces de crear y moldear una nueva nobleza más sumisa a sus deseos.

El Senado, durante el principado, había sido ciertamente impotente para poder resistir a un emperador resuelto y sin escrúpulos. Un emperador solamente podía imponer su voluntad mediante un gobierno de terror, y mientras los emperadores iban y venían, el Senado permanecía. A través de generaciones, el orden senatorial conservó, en gran medida, un sentido corporativo de su dignidad y un espíritu de independencia e incluso de oposición al servicio imperial. Las grandes familias aristocráticas se consideraban superiores a los recién venidos convertidos en emperadores, y su nacimiento y riqueza les hacía independientes del patronazgo imperial. Un cuerpo así podía ser forzado a la sumisión, pero no se podía influir fácilmente en sus opiniones.

La nueva nobleza del servicio imperial era un estamento muy diferente: un conjunto heterogéneo de individuos extraídos de todos los rangos sociales, e inevitablemente carentes de sentido corporativo. Y, puesto que sus miembros dependían del patronazgo imperial para su ascenso, era necesario que fueran aquiescentes con los deseos del emperador y que imitaran su comportamiento. De esta forma Constantino y sus sucesores cristianos podrían construirse una aristocracia en concordancia con su política religiosa.

En primer lugar, se encontraban en posición de mostrar su preferencia por los cristianos. Podían elegir libremente sus ministros y consejeros de entre todas las clases sociales y conceder rango y dignidad a quienes ellos quisieran favorecer. Ciertamente utilizaron esta oportunidad para promover a los cristianos de bajo nivel social. El mismo Constantino, según Eusebio, era pródigo concediendo codicilos del rango ecuestre, e incluso la dignidad senatorial a los seguidores de su religión⁵⁴. Pero una política así tenía sus limitaciones. El número de cristianos cualificados para cubrir estos puestos era demasiado escaso, y una exclusión sistemática de los paganos habría provocado un descontento peligroso. De hecho, hasta principios del siglo v no estaba oficialmente prohibido a los paganos el acceso al servicio imperial⁵⁵. Pero en seguida se hizo obvio para los ambiciosos que sus posibilidades de promoción se verían ampliamente logradas si adoptaban la religión del emperador, y el mismo Eusebio deple-

⁵⁴ Eusebio, *Vita Const.* iv. 54, cfr. 37-39.

⁵⁵ *Cod. Theod.* xvi. x. 21, Zósimo, v. 46.

raba que la mano abierta de Constantino para favorecer a los cristianos diera lugar a una gran serie de conversiones interesadas ⁵⁶.

Pero sería una grave injusticia para muchos conversos de la clase alta del siglo IV afirmar que todos ellos eran unos hipócritas oportunistas. Una causa más poderosa de conversión que la perspectiva de ganancias materiales era el hecho de que el cristianismo se convirtiera en respetable y además se pusiera de moda en la alta sociedad; y este cambio de tendencia era mucho más fácil gracias al estado de movilidad en que se encontraba la alta sociedad. En cambio, la vieja aristocracia senatorial tenía una fuerte tradición conservadora y se aferraba fuertemente a la vieja religión, incluso cuando se encontraba en decadencia, por un sentido de *noblesse oblige*. Todavía tenía un gran prestigio social y, en cierta forma, daba el tono a la sociedad de Occidente: pero en Oriente su posición estaba ocupada por el nuevo Senado de Constantinopla; e incluso en Occidente estaba discutida por la nueva nobleza que se agrupaba alrededor de los *comitatus*. Al principio, en la nueva aristocracia de servicio los cristianos no eran quizá muy numerosos, pero al disfrutar del excepcional favor imperial y conseguir los más altos honores, marcaron la tendencia al resto. Los miembros de grados inferiores tendían a seguir este ejemplo y la moda se extendió en círculos cada vez más amplios hasta llegar a los rangos inferiores del orden social.

El cristianismo había hecho un gran progreso durante los tres primeros siglos, pero aún era una secta minoritaria. Estaba también muy confinado a las clases media y baja y había tenido poca incidencia entre la aristocracia. Pero pocas generaciones después de la conversión de Constantino se convertiría en la religión del Imperio. En esta revolución el apoyo dado al cristianismo por el gobierno imperial era, sin duda, uno de los factores principales. Pero es significativo que el cambio religioso coincidiese con el cambio social, que llevaba al frente a los hombres de la clase media y baja.

BIBLIOGRAFIA

- BOISSIER, G., *Fin du paganisme* (París, 1891).
DILL, S., *Roman Society in the Last Century of the Western Empire* (2.ª ed., Londres, 1910).
GEFFCKEN, J., *Ausgang der griechisch-römischen Heidentums* Heidelberg, 2.ª ed., 1929).
HARNACK, A., *Mission and Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (4.ª ed., Leipzig, 1924).

⁵⁶ Eusebio de Laes, *V. Const.* IV, 54.

- LABRIOLLE, P. DE, *La Réaction païenne, étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle* (Paris, 1934).
- MARROU, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 2.^a ed., 1949).
- PIGANIOL, A., *L'Empire chrétien (325-95)* (Paris, 1947).
- STEIN, E., *Geschichte des spätromischen Reiches*, i (284-476) (Viena, 1928). Traducción francesa con notas adicionales de J. R. Palanque, *Histoire du Bas-Empire* (Paris, 1959).

II

PAGANOS Y CRISTIANOS EN LA FAMILIA DE CONSTANTINO EL GRANDE*

JOSEPH VOGT

En las investigaciones de las últimas décadas, el conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV ha sido descrito, en gran parte, en términos de transición y contactos entre las dos partes; ha sido considerado como un proceso de concesiones mutuas más que como una lucha. Los historiadores de la religión han señalado cómo la religión solar, difundida principalmente entre la clase dirigente y la clase culta, había dado origen a la idea de un dios supremo ordenador del universo, y cómo, a su vez, el cristianismo había absorbido ciertos caracteres del dios Sol; tenemos una prueba de esta contaminación en la representación de Cristo como Helios en el mosaico descubierto en la bóveda de los Julii con ocasión de las excavaciones de la necrópolis bajo San Pedro, en Roma¹. La filosofía pagana había preparado el camino para una orientación monoteísta del pensamiento que habría encontrado un aliado en la astrología y en la aceptación general de la monarquía como la única forma efectiva de gobierno. El culto del Exsuperantissimus, superior a todos los dioses, había recogido nociones familiares a la fe judía y a la teología cris-

* Este artículo está dedicado a mi querido colega Hildebrecht Hommel con ocasión de su 60 cumpleaños.

¹ O. Perler, *Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan* (Rektoratrede, Freiburg, Suiza, 1953); J. Toynbee- J. Ward Perkins, *The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations* (Londres, 1956); Th. Klauser, *Die römische Petrus-tradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, xxiv, 1956).

tiana². Los neoplatónicos habían hablado de *divinitas*, la esencia divina, más poderosa incluso que el dios Sol. El mismo Sol se había convertido en una imagen de este ser soberano y un intermediario entre él y otros dioses con tareas más particularizadas: una idea de nuevo vinculada con las nociones mantenidas en el lado cristiano por algunos sectores gnósticos³.

Estas observaciones, aunque valiosas, no deben ser sobrevaloradas. El fondo común que compartían ambas posiciones no contribuyó en nada a resolver la tensión entre ellas ni, incluso, a reducirla. En las polémicas anticristianas, la nota más profunda de implacabilidad vino de los filósofos neoplatónicos, y los admiradores del dios Sol fueron los más celosos perseguidores de los cristianos. Los hombres y mujeres que habían vivido doce años de persecución bajo la tetarquía sabían bien que no podía haber posibilidad de compromiso. Los paganos y los cristianos compartían el sentimiento de que se enfrentaban a una decisión final por muy cercanos que pudieran parecer sus dogmas en el nivel racional y en puntos de detalle. Ambos lados vivían en un estado de pánico religioso. Ambos estaban convencidos de que en los actos humanos el éxito y el fracaso eran clara y directamente dependientes de la acción divina, y de que la bendición del cielo podía, sin duda, verse obligada a descender sobre el individuo, la familia, el Imperio Romano entero, a través del culto religioso. La inscripción de Arykanda, que contiene una llamada a los emperadores de la última fase de la tetarquía, lo muestra claramente: Dice así: «Porque los dioses, que son vuestros congéneres, muestran siempre su benevolencia, oh esplendísimos soberanos, hacia todos aquellos que sienten de verdad las invocaciones por salvación eterna, invencibles señores nuestros».

Y Lactancio, al principio de su libro *De mortibus persecutorum*, escribe: «Qui insultaverant deo, iacent, qui templum sanctum everterant, ruina maiore ceciderunt, qui iustos excarnificaverant, caelestibus plagis et cruciatibus meritis nocentes animas profuderunt»⁴.

[«Los que se habían levantado contra Dios yacen en tierra; los que habían derruido el templo santo han caído con un estrépito mayor; los que habían torturado a los justos han entregado sus almas criminales entre los castigos celestiales y los tormentos a que se habían hecho acreedores».]

² H. Mattingly, «The Later Paganism», *Harv. Theol. Rev.*, xxxv (1942), 171 ss.

³ F. Altheim, *Aus Spätantike und Christentum* (Tübingen, 1951), pp. 45 ss.

⁴ La inscripción de Arykanda en E. Preuschenn, *Analecta*, i (2.^a ed., 1909), 100: cfr. Dittenberger, *OGIS*, 569; Lactancio, *De mortibus persecutorum*, i.5.

Fue en este clima de fermento religioso en el que vivió Constantino el Grande. En un acto de decisión personal resumió la experiencia de su generación, condujo al monoteísmo a la victoria y conquistó la Iglesia cristiana para el Estado. Creo que debemos reconocer que las controversias de los últimos treinta años han mostrado que, para la vida personal del emperador, la batalla del puente Milvio fue un hito⁵. Es cierto que hay algunas voces que disienten. Henri Gregoire, por ejemplo, sostiene que el emperador, como todos los otros gobernantes, fue capaz de subordinar los temas de la religión a consideraciones políticas y que no se volvió hacia el cristianismo hasta después de su conquista del Oriente. Pero esto ha sido refutado por los documentos de la fase inicial de la disputa donatista; también se pueden refutar sobre la base de que en Oriente, donde las convicciones religiosas estaban, por contraste, más fuertemente opuestas y los intereses económicos más profundamente afectados que en Occidente, si el emperador se hubiera puesto de parte de los cristianos se hubiera visto envuelto aún en mayores riesgos políticos⁶. Ni para Gregoire ni para sus discípulos ha sido posible justificar la tradición cristiana, según la cual la conversión de Constantino tuvo lugar en el 312, como una invención posterior o un equívoco. Tampoco hay constancia ni de un retoque del *De mortibus* de Lactancio, ni de que la *Vita Constantini* de Eusebio se hubiera escrito posteriormente⁷. Por el contrario, se ha hecho evidente que los dos textos que describen, el uno las insignias del escudo y el otro la visión en el cielo, coinciden en un punto esencial: ambos parten de la visión de

⁵ Las fuentes se dan en mi informe sobre la cuestión constantiniana en *Relazioni X Congresso internaz. di scienze storiche*, vi (1955), 733 ss. y en mi artículo «Constantinus», en el *Reallexikon für Antike und Christentum*, iii (1956), 306 ss. Cfr. M. Guarducci, *I graffiti sotto la Confessione di S. Pietro in Vaticano*, ii, 16 ss., iii, láms. 12 ss. (1958), y A. Alföldi, *Dumbarton Oaks Papers*, xiii (1959), 171 ss. Para los comienzos de estas nuevas controversias cfr. N. H. Baynes, «Constantine the Great and the Christian Church», *Proc. Brit. Acad.*, xv (1929), 341 ss.

⁶ K. Kraft, «Das Silbermedallion Constantins des Grossen mit dem Christusmonogramm auf dem Helm», *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte*, v-vi (1954-5), 161 ss.

⁷ Edición con traducción y comentarios del libro de Lactancio por J. Moreau, *Lactance, De la mort des persécuteurs* (2 vols., Sources chrétiennes, xxxix, i, 1954); en la introducción, pp. 33 ss., no hay evidencia de que el libro fuera reeditado anteriormente. Para la *Vita Constantini* cf. F. Vittinghoff, «Euseb als Verfasser der "Vita Constantini"», *Rhein. Mus.*, xxxxcvi (1953), 330 ss., y K. Aland, «Die religiöse Haltung Konstantinns», *Studia Patristica*, i (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, lxiii, 1957), 549 ss. Nuevos argumentos en favor de la autenticidad en F. W. Winkelmann, *Die Vita Constantini des Euseb. Ihre Authentizität, ihre Textbezeugung* (Diss. Halle, 1959).

la cruz, pero hacen énfasis en que fue el emperador mismo quien formó el monograma con el nombre de Cristo y le dio el carácter distintivo de una consigna. Debemos hacer observar, a propósito, que este monograma aparece ya en el 315 en un medallón en el yelmo del emperador. Otro crítico, Franz Atlheim, interpreta el gesto de Constantino como el de un nuevo Aureliano, que hubiera reemplazado a Helios por Cristo, mientras mantenía su propia posición como divino gobernante similar al sol. Esta teoría tampoco es convincente porque ahora sabemos que la estatua de Constantinopla que se consideraba la representación de Constantino como Helios no es en absoluto la de un gobernante solar. Preferimos creer el amargo reproche de Juliano a su tío por haber abandonado a Helios⁸. Es cierto que todavía permanecen sin resolver muchos enigmas acerca de los dogmas políticos y religiosos de Constantino, en particular ciertos rasgos neoplatónicos y gnósticos suyos necesitan un examen más profundo. Pero creo que puede considerarse como algo establecido el hecho de que en su momento y lugar Constantino decidió el conflicto religioso en favor del monoteísmo cristiano.

Esta decisión le supuso riesgos y sacrificios: tuvo que acabar con la seducción y la violencia; también tuvo que aprender a renunciar y negar. Abordar sus ideas religiosas tomadas aisladamente, como se ha hecho recientemente en los notables libros alemanes de Hermann Dorries y Hein Kraft⁹ no es, desde mi punto de vista, la mejor vía. Prefiero considerar su decisión religiosa a la luz de su obra como gobernante. Me vienen a la mente tres puntos fundamentales: la renuncia a la tetarquía, su establecimiento como único gobernante y la fundación de una dinastía hereditaria de padre a hijo. Se ha puesto de relieve el hecho de que el principio dinástico se había mantenido vivo desde la época del principado de Augusto en adelante¹⁰; durante la tetarquía de Diocleciano, sin embargo, esta idea había cedido el paso a la de la elección del más capaz. Pero desde el momento de su ascensión, Constantino —y esto era típico de él— había mantenido sus pretensiones en virtud de su derecho de nacimiento, y consiguió llegar a ello jugando con la ventaja del principio dinástico que tenía su más firme bastión en el ejército.

⁸ Para la columna de Constantino en Constantinopla véase J. Karayannopoulos, «Konstantin der Grosse und der Kaiserkult», *Historia*, v (1956), 341 ss. El testimonio de Juliano, *or.* vii.228D (Hertlein), cfr. J. Vogt, «Kaiser Julian über seinen Oheim Constantin den Grossen», *Historia*, iv (1955), 345.

⁹ H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaisers Konstantins* (Abh. Gott. Ak, xxxiv; 1954); H. Kraft, *Kaisers Konstantins religiöse Entwicklung* (Beiträge zur historischen Theologie, xx); 1955. Reseña crítica de estos dos libros por H. U. Instinsky, *Gnomon*, xxx (1958), 125 ss.

¹⁰ L. Wickert, *Realencyclopädie*, s.v. «Priniceps» (xxii.2137 ss.).

¿Cómo, entonces, podemos definir la conexión entre religión y sucesión hereditaria? ¿Provocó Constantino la conversión de su familia? ¿Tenían un significado religioso los matrimonios que él concertó? Y ¿en qué medida el comportamiento religioso de su familia afectó a su política dinástica?

Si empleamos aquí el término familia, no lo hacemos en el sentido de una comunidad doméstica mantenida unida por la autoridad paterna; ni siquiera queremos referirnos con ello al extenso clan en el que los nombres propios, de hombre y mujer, aluden tan a menudo a la virtud militar de la *constantia*; miramos aún más allá de los límites de la *gens Flavia* que reflejaba, a los ojos paganos la asamblea de dioses de la tetrarquía con sus templos y sus organizaciones sacerdotales¹¹. Entendemos por familia, más que el círculo de la *domus divina*, al soberano con sus mujeres e hijos, así como a todos los que él convirtió en sus parientes¹². En los juegos seculares Augusto, el fundador de la primera dinastía, había implorado la ayuda divina, no sólo para el *populus Romanus* y el *Latinum nomen*, sino también *mibi domo familiae*¹³; el fundador del *genus Constantinianum*¹⁴ pudo haberse sentido igualmente autorizado —y además obligado— a pensar en toda su casa al dirigirse a la divinidad.

La comparación con Augusto no debería cegarnos respecto a los cambios en la situación religiosa ocurrida desde entonces. Los lazos de familia y de parentesco, que tanto contaban para los paganos educados en una estricta tradición, eran vistos de forma diferente por los cristianos. En la sociedad grecorromana la familia se había mantenido unida no sólo por los intereses del trabajo y de la recompensa; era una comunidad unida por el culto y las celebraciones. La estabilidad de la casa y la supervivencia del clan eran garantizados por las *sacra familiae* y *sacra gentilitia*. Incluso en el bajo Imperio, cuando los lazos espirituales se hicieron, en general, menos vinculantes, los cultos familiares permanecieron profundamente arraigados a la santidad de la tradición; fueron los soportes más fuertes de la religión ancestral que había llegado a ser, en gran parte, la preocupación de la familia, en particular en los círculos senatoriales. Por otra parte el cristianismo, como el judaísmo, requería una declaración de fe personal de sus adeptos; tenían que volver la espalda a las

¹¹ Para el culto de la gens Flavia E. Kornemann, «Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte», *Klio*, i (1901), 136 ss.; W. Hartke, *Römische Kinderkaiser* (Berlín, 1951), pp. 170 ss. Para la inscripción de Hispellum, A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome* (Oxford, 1948), pp. 105 ss.

¹² Mommsen, *Röm. Staatsrecht*, ii (4.^a ed.), 819 ss.

¹³ Dessau, *Inscript. Lat. sel.*, 5050, 97-99.

¹⁴ Amiano Marcelino, xxvii, v. I.

tradiciones con una decisión consciente. Las palabras del maestro eran: «Porque he venido a poner en desacuerdo al padre con el hijo, a la hija con la madre, a la nuera con la suegra. Y los enemigos del hombre serán los de su propia casa» (Mateo X.35-36). Estas palabras bastaban para exigir a cada individuo que recorriera su propio camino sin tener en cuenta a sus parientes y amigos. Sabemos, por ejemplo, a través de los *Hechos* de las mártires Perpetua y Felicitas cómo, a menudo, los lazos familiares eran rotos por la misión cristiana en el Imperio; y la leyenda de San Martín nos cuenta cómo ganó a su madre para la nueva fe, mientras su padre permaneció en la tradición de sus antepasados¹⁵. En las polémicas paganas la misión cristiana ha sido, a menudo, acusada de llevar a la ruptura de la comunidad doméstica. El modo más suave de introducir el cristianismo en las familias paganas, a través de matrimonios entre jóvenes cristianas y hombres paganos, provocó en ocasiones la protesta de los escritores cristianos y a principios del siglo IV algunos sínodos declararon que los matrimonios mixtos eran un delito. De cualquiera manera, nunca fueron formalmente prohibidos, y no es sorprendente encontrarlos en crecimiento hacia finales del siglo¹⁶.

Sin embargo, un gobernante cristiano que quería fundar una dinastía, asegurando su línea de sucesión y casando a sus hijos en un mundo todavía ampliamente pagano, debió tener que enfrentarse con obstáculos mayores que los que encontró Augusto; y sabemos que incluso Augusto, el buen *pater patriae*, había sido un *pater familiae* duro y extremadamente grave.

La evidencia más clara y a la vez más atractiva que poseemos sobre los sentimientos familiares de Constantino demuestra su respeto hacia sus padres: el ascenso de su padre, Constancio (un miembro leal de la tetrarquía), al estatus de miembro imperial, y su devoción hacia su madre, Helena, quien tuvo que ceder su puesto junto a Constancio a su aristocrática rival Teodora, poco después del nacimiento de Constantino, pero más tarde reasumió su rango con gran dignidad como compañera de su hijo. Los comienzos del reinado de Constantino se presentan como un cuidadoso intento de fundar su sucesión en el derecho de la herencia. Del 307 en adelante, los discursos panegirísticos glorifican al joven gobernante por su seme-

¹⁵ Sulp. Sev. *Vita S. Mart.* vi. 3 (Halm).

¹⁶ J. Kohne, «Über die Mischehen in den ersten christlichen Jahrhunderten», *Theologie und Glaube*, xxxiii (1931), 333 ss.; G. Bardy, «La Conversion au christianisme durant les premiers siècles», *Théologie*, xv (1949), pp. 220 ss. Cfr. también G. Dellling, «Ehehindernisse», *R. A. C.* iv. 689 ss.

janza con *divus Constantius*; obedeciendo instrucciones que venían de lo alto, inventaron un antepasado en Claudio el Gótico, haciendo al emperador el tercero de la estirpe y lo definieron como el más noble de los emperadores debido a que era emperador por nacimiento¹⁷. En cuanto a Constancio, los mismos panegiristas, al igual que las monedas, nos llevan a sospechar que no seguía rigurosamente la teología de la tetrarquía. Existen razones para creer que tendía hacia el monoteísmo sin abandonar las tradiciones paganas¹⁸. Esto explicaría por qué llamó Anastasia a su hija, un nombre que sólo se encuentra en los ambientes judíos y cristianos. Los testimonios cristianos sobre Constancio no son concordantes, y han sido interpretados de diversas maneras por los investigadores actuales. Eusebio, en la edición de su *Historia Eclesiástica* del 315, llama a Constancio amigo del logos divino y mantiene que se abstuvo de tomar parte en las guerras contra los cristianos, dejando sus iglesias intactas. De todas formas admite, en su libro sobre los mártires de Palestina, que en el propio dominio de Constantino, en Galia, había habido persecuciones de cristianos que duraron al menos dos años¹⁹. Finalmente, en su biografía del «bendito Constantino», el mismo Eusebio hace preceder a la glorificación de su héroe las loas de su padre (*Vita Constantini*, 1, 13 ss.), basándose en que había mantenido sus manos limpias de sangre cristiana, había rechazado el politeísmo y protegido a su casa, que estaba dedicada al único rey y dios, con los rezos de los hombres santos. Por otra parte, tenemos la clara afirmación de Lactancio sobre la destrucción de iglesias por Constancio (*De mortibus pers*, XV.7), porque dice: «Conventicula, id est parietes, qui restitui poterant, dirui passus est, verum autem dei templum, quod est in hominibus, incolume servavit». André Piganiol concluye, a partir de estos testimonios, que Constancio no había sido amigo de los cristianos²⁰. Heinz Kraft, sin embargo, sigue la tesis de Eusebio y trata de quitar importancia a la contradictoria afirmación de Lactancio²¹; se esfuerza en interpretar el término *conventicula* con el significado de «reuniones» o «asambleas», sosteniendo que Lactancio había malinterpretado la fuente, interpretándolo como una referencia a los lugares de reunión, cuando realmente se trataba

¹⁷ La prueba en Wickert, loc. cit., pp. 2174 ss.; E. Galletier, *Panegyriques latins*, ii (1952), 5 ss., 41 ss., 111 ss.

¹⁸ R. Andreotti, «Constanzo Cloro», *Didaskaleion*, ix (1930), fasc. 2, pp. 25 y ss.; H. von Schoenebeck, *Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantius* (Klio, Beiheft xxx; 1939), p. 31 s.; J. Moreau, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, ii (1959), 159.

¹⁹ Para esto J. Moreau, *Lactance*, ii. 290 s.

²⁰ A. Piganiol, *L'Empereur Constantin* (París, 1932), pp. 31 ss.

²¹ H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, pp. 2 ss.

de las prohibiciones de las reuniones cristianas dispuestas por Constancio. No puedo estar de acuerdo con esta interpretación. Lactancio utiliza el término *conventicula*, inequívocamente, para lugares de reunión, dondequiera que tuvieran lugar, en relación con las persecuciones²², y, dado que su libro se publicó en Galia, es improbable que hubiera ignorado la desoladora evidencia de las iglesias destruidas²³.

Constancio, por consiguiente, no era cristiano, aunque sí lo suficientemente conciliatorio como para haber evitado derramamientos de sangre y haber permitido a los cristianos el acceso a la corte. Pero, aun asumiendo que esta actitud escondiese una secreta simpatía, de ninguna manera es suficiente para explicar la conversión de su hijo. Sería un error suponer que el desarrollo de los hechos, de Constancio o Constantino y sus hijos, había seguido el esquema usual de la conversión de una familia romana en el curso de varias generaciones²⁴. Lo cierto es lo contrario: fue Constantino quien, tras su propia conversión, quiso que la memoria de su padre quedara como la de un cristiano. Era la misma política que le había inducido a inventar un fundador de su casa en la figura de Claudio el Gótico. Fue tras la victoria sobre Licinio cuando proclamó la gran experiencia de su vida en una carta a los paganos de Oriente: los impíos perseguidores habían sufrido severos castigos y una muerte miserable, mientras los justos adoradores de las leyes sagradas habían ganado riquezas, poder y éxito (*Vita Const.* 11.24 ss.). Esta propuesta del fin violento de los enemigos de Dios fue también la tesis del libro de Lactancio; en la antigüedad pagana había sido generalmente aceptado y ahora se estaba traduciendo a los términos cristianos²⁵. Para Lactancio (I.I) la destrucción de la raza es parte del castigo del *Theomachus*; Constantino insiste con gran énfasis sobre el mismo punto en su carta a los provinciales (escrita en una fecha cercana a la ya mencionada). Alaba la clemencia de su padre, quien en todas sus acciones había invocado al dios salvador —y en este contexto sólo puede referirse al dios cristiano; mientras todos los demás que habían instigado las persecuciones tuvieron un vergonzoso final «sin

²² Cfr. *De mort*, pers. xxxiv.4; más pruebas en Moreau, *Lactance*, ii, 290.

²³ La clara afirmación de Lactancio no es refutada por la carta de los obispos donatistas a Constantino, que dice: «cuius pater inter ceteros persecutionem non exercuit» (Optacio, i. 22; H. von Soden, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*, 2.^a ed., 1950, n. 11). Esto sólo puede significar que Constantino evitó cualquier derramamiento de sangre. Así también, K. Aland, loc. cit., p. 576, n. 6.

²⁴ H. Kraft, loc. cit., p. 6.

²⁵ W. Nestle, «Legenden vom Tod der Göttersverächter», *Griechische Studien* (Stuttgart, 1948), pp. 567 ss.; J. Moreau, *Lactance*, i. 55 ss.

transmitir su nombre y su estirpe»²⁶. Eusebio no hace más que señalar la moral del emperador cuando dice de él: εὐτεκνιά μόνος παρὰ τοὺς λοιποὺς αὐτοκράτορας διήνεγκεν, παίδων ἀρρένων καὶ θηλειῶν μέγιστον χορὸν συστησάμενος (*Vita Const.* I.X.2). El razonamiento, por tanto, sigue una línea muy simple: los perseguidores habrían perecido con sus descendientes; Constancio vive en sus hijos; ha pasado el poder al mayor; no ha tomado parte en las persecuciones; él mismo era un cristiano. Es una extraña secuencia de asociaciones que recuerda las primitivas formas de creencia que conectaba la existencia de los herederos —primera condición para la fundación de una dinastía— con la bendición impartida por el dios cristiano.

La relación de Constantino con su madre fue igualmente irreprochable. No sabemos cuál era la fe de ella antes de la elevación de Constantino y de su propio ascenso. Sabemos, por la leyenda de San Silvestre, que cuando ella se enteró de la conversión de su hijo mostró su rechazo por haberse convertido al cristianismo en vez de al judaísmo, pero, según la misma leyenda, ella misma aceptó el bautismo tras haber sido testigo de un milagro. En esta historia se puede entrever un recuerdo de notable influjo judío, imperante en la era constantiniana²⁷. Eusebio (*Vit. Const.*, iii. 47) nos asegura explícitamente que la conversión de Helena se debió a su hijo. No está claro cuándo tuvo lugar; el hecho mismo de que ocurriera es una prueba de las afectuosas relaciones entre madre e hijo; y también nos habla de la atractiva personalidad del emperador, que no dejó nunca de producir efecto. Su deseo declarado fue ganar nuevos adeptos para su fe. Y en la corte la conversión de Helena debió haber sido una de las mayores recompensas de su celo misionero. Helena, como bien sabemos, hizo una peregrinación a Tierra Santa al final de su vida y su devoción por las reliquias y la edificación de iglesias hace pensar que compartía la propensión de su hijo por las expresiones visibles de la piedad religiosa. Y, aún más, ella fue una figura importante en la política familiar. Con ocasión de la Vicennalia en el 325-6, sólo ella, con Fausta, fue elevada al rango de Augusta; y sólo ella fue coronada con la diadema como signo de majestad. Podemos hacernos una clara idea de la posición de las dos Augustas junto al emperador, gracias a un camafeo de La Haya, que con toda

²⁶ *Vita Const.* II, xlix. 54; cfr. también *Laus Constantini*, ix. 13. La autenticidad de las cartas de Constantino que menciono aquí es sostenida actualmente por el P. Lond. 878 que contiene un fragmento de la carta a los paganos the Oriente; cfr. A. H. M. Jones, *Journ. Eccles. Hist.* v (1954), 196 ss.

²⁷ *Actus Silvestri*, versión latina en B. Mombricitus, *Sanctuarium*, ii (2.^a ed., 1910), 508 ss., también *Reallexikon f. Antike und Christentum*, iii (1956), 374 s. Para la posición de los judíos en el siglo iv en el Imperio Romano J. Vogt, *Kaiser Julian und das Judentum* (Morgenland, xxx, 1939).

probabilidad pertenece al año 325. Constantino aparece en un carro triunfal, junto con Fausta y su hijo Constancio, quien había sido proclamado César unos pocos años antes. Detrás del emperador está Helena con el cabello peinado como el de Livia, la mujer de más alto rango en la corte de Augusto²⁸. Cuando murió, probablemente en el 329, fue el primer miembro de la familia imperial que recibió un entierro verdaderamente regio en un mausoleo junto a una iglesia en la vía Labicana, fuera de Roma²⁹.

Mediante todas estas acciones Constantino aseguró la conexión de sus padres con la Iglesia cristiana, y el ascenso de su dinastía. Mientras Galerio velaba por la tetrarquía, y él mismo no tenía más que a su hijo ilegítimo Crispo y ninguno de su joven consorte Fausta, no pudo hacer mucho por sus sueños de sucesión hereditaria. Siguiendo el deseo de su madre, mantuvo a sus hermanastros Dalmacio, Julio Constancio y Hanibaliano alejados de la corte y del ejército para acallar sus pretensiones. Tras su triunfo sobre Majencio, llegó a ser el dueño único de Occidente y colmó de favores a su corregente Licinio para que la gratitud le hiciera sentirse obligado con él; también intentó reforzar la posición de su casa haciéndose amigo de los que ocupaban los puestos más altos. Casó a su hermanastra Constancia con Licinio y, poco después, a Anastasia con Basanio, quien entonces era uno de los candidatos a la corregencia. Aproximadamente por la misma época Eutropia llegó a ser la mujer de Nepotiano, cuyo padre había sido cónsul en el 301³⁰. Sabemos poco acerca de las creencias religiosas de estos hermanastros y hermanastras; pero de los pocos documentos que poseemos parece probable que fueran cristianos. El silencio de Juliano acerca de la adscripción de su padre, Julio Constancio, es tan deliberado que es una

²⁸ G. Bruns, *Statenskameen des 4. Jahrhunderts n. Chr.* (104. Winkelmannsprogramm der Archäologischen Gesellschaft zu Berlin, 1948), pp. 8 ss., Láminas 5 y 6.

²⁹ Para los honores conferidos a Helena y acerca de su funeral L. Voelkl, *Der Kaiser Konstantin* (Munich, 1957), pp. 132 s., 177 s.; F. W. Deichmann, *Frühchristliche Kirchen in Rom* (1948), pp. 19 ss.; a la luz de las nuevas excavaciones F. W. Deichmann- A. Tschira, «Das Mausoleum der Kaiserin Helena und die Basilika der Heiligen Marcellinus und Petrus an der Via Labicana vor Rom», *Jahrbuch d. Dt. Archäol. Inst.*, lxxii (1957), 44 ss.

³⁰ El matrimonio de Constancia se fecha con seguridad en base a la conferencia de Milán de Constantino y Licinio. Para Bassanio la fecha depende de la de la primera guerra entre Constantino y Licinio. P. Bruun, *The Constantinian Coinage of Arelate* (Helsinki, 1953), pp. 15 ss. y C. Habicht, «Zur Geschichte des Kaisers Konstantin», *Hermes*, lxxxvi (1958), 360 ss., han sostenido que esta guerra que se creía que había tenido lugar en el 314, ocurrió en el invierno del 316-17. R. Andreotti, *Diz. epigr. antich. Rom.* IV (1958), 1002 ss., intenta probar que hubo una campaña en el 314 y nuevas hostilidades en 316-17. Sobre Nepotiano y Eutropia cfr. W. Ensslin, *Realencyclopädie*, XVI. 2512.

prueba virtual de que este último era cristiano³¹. Sabemos que Constancia intentó inmediatamente contactar con los obispos cercanos a su marido Licinio; posteriormente tomó enérgico partido a favor de Arrio y sus seguidores, lo que no deja duda acerca de su posición religiosa. Anastasia fue con toda probabilidad la fundadora de una iglesia romana que lleva su nombre³². En conjunto se obtiene la impresión de que los descendientes de Constancio Cloro y Teodora habían seguido la dirección marcada por Constantino, el miembro más antiguo de la familia.

Más tarde Crispo creció y Fausta otorgó tres hijos a Constantino: Constantino en el 316, Constancio en el 317 y Constante en el 320³³. Desconocemos la fecha de nacimiento de sus dos hijas Constantina y Helena. Podemos ver un síntoma de los planes para la sucesión en la proclamación de Crispo y Constantino como Césares en el 317³⁴. Al mismo tiempo Lactancio, un cristiano declarado y resuelto, fue llamado a Treveris para ser el tutor de Crispo³⁵ —un signo de que el emperador no omitía nada para reforzar la adhesión de su propia familia al cristianismo. De hecho, cuando los hijos de Fausta sucedieron a su padre como emperadores se mantuvieron cristianos y al final de sus variadas vidas recibieron sepultura cristiana: Constancio en el mausoleo de su padre en Constantinopla, Constante probablemente en el edificio circular que se conserva en Centcelles, cerca de Tarragona, y que ahora comienza a ser estudiado sistemáticamente³⁶. Con esto no queremos decir que los hijos de Constantino fueran todos piadosos cristianos; tampoco podemos decirlo de las hijas, quienes debían yacer para siempre en un sepulcro junto a una iglesia de la Vía Nomentana en Roma³⁷. Pero permanecieron en el seno

³¹ H. Kraft, loc. cit., p. 6, n. 1.

³² H. von Schoenebeck, loc. cit., pp. 12-88.

³³ Para las fechas dadas, J. R. Palanque, «Chronologie constantiniennne», *L'Antichité Classique*, xl (1938), 248 ss., y los cuadros genealógicos en J. Laffaurie, «Médaillon constantinien», *Rev. numism.*, xvii (1955), 235 s. Recientemente J. Moreau en sus artículos sobre los hijos de Constantino, *Jahrbuch für Antike und Christentum* ii (1959), 160, 164, 179.

³⁴ Licinio el joven fue el tercer César. Según los cálculos de C. Habicht, loc. cit., pp. 364 ss., la nominación de los tres Césares siguió al tratado tras la primera guerra; cfr. Andreotti, loc. cit., pp. 1014 s.

³⁵ J. Moreau, *Lactance*, i. 15; J. Stevenson, «Life and Literary Activity of Lactantius», *Studia Patristica*, i (Texte und Untersuchungen zur geschichte der altchristlichen Literatur; lxiii, 1957), 665 s.

³⁶ H. Schlunk, «Untersuchungen im frühchristlichen Mausoleum von Centcelles», *Neue deutsche Ausgrabungen im Mittelmeergebiet und im Vorderen Orient* (Berlín, 1959), pp. 344 ss.

³⁷ J. Bidez, *Julian der Abtrünnige* (Munich, 1940), pp. 109 s., 203; F. W. Deichmann, *Frühchristliche Kirchen in Rom*, pp. 25 s.; W. N. Schumacher, «Eine römische Apsiskomposition», *Röm. Quartalschriften*, liv (1959), 137 ss.

de la Iglesia; y con ellos el cristianismo llegó a ser el credo de la corte y el fundamento de la monarquía.

El mismo Constantino continuó sus esfuerzos para estabilizar y preservar la casa imperial. Una oración que escribió para sus soldados paganos termina con una súplica por la seguridad del soberano y de sus hijos amados de dios (*Vita Const.* IV.20). Cuando en el 322 Crispo, casado muy joven, tuvo un hijo, el emperador manifestó su alegría proclamando una amnistía universal³⁸. Podemos imaginar por tanto el choque que le produjo, sólo unos pocos años después, verse obligado a proceder contra su hijo mayor, quien había causado una espléndida impresión como comandante de la flota en la campaña contra Licinio. Las noticias de los oscuros hechos del 326 son escasas³⁹, aunque significativas por cuanto concuerdan en citar a Fausta, la consorte imperial, como la fuerza dirigente. Fausta había acusado a su hijastro Crispo de tener relaciones ilícitas con ella —debíó de haber sido una persona de gran vitalidad y fisiognomáticamente no debía ser muy distinta de su padre, Maximiano Herculeo⁴⁰—, y, de esta forma, obligó al emperador a condenar a muerte a su propio hijo. ¿Fue éste el gesto de una desafortunada Fedra? o ¿temía que Crispo hubiera desprovisto a sus propios hijos de la sucesión? Ignoramos sus motivos y también la razón por la que el emperador, un poco después, pronunció la sentencia de muerte de su mujer: la madre de sus muchos hijos y a quien las monedas habían estado celebrando como la *Spes rei publicae*⁴¹. No es probable que la excesiva pena de Helena por la muerte de su amadísimo nieto hubiera sido bastante para inducir al emperador a imponer una sentencia tan sanguinaria. En lo relativo a esta tragedia familiar debemos mencionar un hecho aislado que diferencia a Fausta de las mujeres cristianas de la corte. Hablando del período anterior a la campaña contra Majencio, Zonaras (*Ep.* XIII.1.5 Bonn), cuenta que Fausta había presionado a su marido para que tomara parte en el culto pagano. Es difícil creer que Fausta hubiera actuado así cuando sólo era una niña, pero no hay ninguna prueba que desmienta este incidente, que pudo haber ocurrido después. El abismo religioso, si existía, no jus-

³⁸ *Cod. Theod.*, ix. xxxviii.1.

³⁹ Las fuentes se citan en O. Seeck, «Die Verwandtenmorden Constantius des Grossen», *Zeitschr. f. Wiss. Theologie*, xxxiii (1890), 63 ss. y A. Piganiol, *L'Empire chrétien* (=G. Glotz, *Histoire générale*, IV, ii) (1947), pp. 34 ss.

⁴⁰ R. Delbrück, *Spätantike Kaiserporträts* (Studien zur spätantike Kunstgeschichte, viii; 1933), pp. 18 s.

⁴¹ J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, i (1908), 126 ss. y lám. xi, 10, 11; cfr. también la representación de Fausta en la múltiple de Treveris en M. R. Alföldi, «Die constantinische Goldprägung in Trier», *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte*, ix (1958), 112 ss. y láms. viii. 8, ix. 10. 11.

tifica la culpa de Crispo y de Fausta; pero podría ayudar a explicar por qué Constantino, tras el pronunciamiento de tan terribles sentencias, se dedicó con incrementado fervor a obras piadosas cristianas. La gran iglesia doble de Tréveris, cuyo basamento ha sido descubierto recientemente, fue probablemente construida en esta época. Se levantó sobre los restos de un anterior palacio de Helena, y es probable que los retratos ricamente enmarcados de ella y de Fausta adornando el techo del salón central⁴², pueden haber sido una visión que parece no se podía soportar. Finalmente, el pasaje tan discutido de Zósimo (II.xxxix.2), en que se dice que Constantino no había encontrado la vía del cristianismo hasta que tuvo la terrible necesidad de expiación, puede reflejar la impresión dada en aquellos años por los evidentes y continuos esfuerzos del emperador en favor de la Iglesia. Los paganos debieron juzgar estas manifestaciones de piedad como ofrendas de un hombre que buscaba el perdón de sus culpas. El propio emperador debió sentirse seguro sabiendo que había obedecido los dictados de la ley; incluso debió haberse sentido prisionero de sus propias leyes contra el adulterio promulgadas sólo un poco antes⁴³. Muchos que habían mirado la ascensión de la dinastía cristiana con desagrado, cuando vieron que la cólera divina caía sobre los parientes cercanos, debieron recordar las severas palabras del código constantiniano en el que, con severidad pagana, se negaba al parricida un castigo y sepultura decorosos:

«Si cualquier persona acelera la muerte de un padre, de un hijo o de cualquier otra persona con un grado de parentesco tal que su muerte esté comprendida en el término parricidio, ya lo haya hecho secreta o abiertamente, no será sometido a la espada, al fuego o a cualquier otro castigo común, sino que será introducido en un saco de cuero cosido y, en esta angustia mortal, deberá compartir la compañía de serpientes. Según determine la naturaleza del lugar, será lanzado al mar o a un río cercano, de forma que mientras esté aún vivo pueda comenzar a perder el goce de todos los elementos, y se

⁴² Th. K. Kämpf, «Die Ausgrabungen am Trierer Dom», *Spätantike und Byzanz*, Neue Beiträge zur Kunstgeschichte des ersten Jahrtausends, I (1952), 103 ss.; id., «Trierer Domgrabungen 1943-54», *Neue Ausgrabungen in Deutschland* (Berlín, 1958), pp. 368 ss.; A. Alföldi, Zur Erklärung der Konstantinischen Deckengemälde in Trier, *Historia*, IV (1955), 131 ss.; nueva interpretación de M. R. Alföldi, «Helena nobilissima femina», *Jahrb. f. Numismatik und Geldgesch.* x (1959-60), 79 ss.

⁴³ H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, pp. 189 ss.; A. Pignaniol, *L'Empereur Constantin*, pp. 169 s.; *L'Empire chrétien*, pp. 34 s. Sobre el tema de las influencias cristianas en esta legislación cfr. recientemente H. Wolff, Doctrinal Trends in Postclassical Roman Marriage Laws», *Zeitschr. d. Savigny-Stift.*, Rom. Abt. lxxvii (1950), 261 ss.

le pueda privar del cielo mientras está vivo y de la tierra cuando esté muerto» (*Cod. Theod.* IX.xv. 11.)⁴⁴.

El golpe que Constantino había dado a su propia casa no le insensibilizó. Continuó tolerando la religión pagana⁴⁵, incluso cuando las formas cristianas prevalecían entre los representantes de la corte y del gobierno. Las obras de arte oficiales y las monedas del período celebran la unión de la dinastía con la nueva fe. En Nantes hay un medallón de plomo en el que los retratos de los principales miembros de la familia aparecen en una curiosa combinación. Muestra los bustos de Constantino y Helena vueltos el uno hacia el otro; en el centro, debajo de ellos, el joven Constantino acompañado por su hermano Constancio en la derecha y en la izquierda por Constancia, la hermana del emperador. En otras palabras, representa a Augustus y Augusta con los dos Césares y la *nobilissima femina* perteneciente a los miembros de la familia reinante. En el campo superior aparece el monograma constantiniano, aquí como símbolo de la fundación religiosa de la dinastía⁴⁶.

Helena mantuvo, sólo unos pocos años más, la posición eminente que ocupa en este medallón. A su muerte, Constantino restituyó a los miembros de la rama lateral de la casa Flavia a la posición de la que habían sido alejados por tanto tiempo, y fueron incluidos en los planes para el futuro imperial. El hermanastro, Julio Constancio, fue llamado a la corte, donde se casó con Basilina, la futura madre del emperador Juliano. Era cristiana y cuando murió legó sus vastas propiedades a la Iglesia⁴⁷. La hija del primer matrimonio de Julio Constancio llegó a ser la mujer del hijo del emperador Constancio, proclamado César en el 324. El segundo hermanastro sobreviviente del emperador, Dalmacio, fue hecho cónsul en el 333 y recibió el título de censor antes de ser encargado de la importante investigación del caso contra Atanasio⁴⁸. Su hijo Dalmacio fue proclamado César en el 335 y se le dio la mayor parte de la península balcánica; su segundo hijo, Hanibaliano, fue hecho rey de Armenia y se casó con Constantina, la hija del emperador. Así, las dos ramas de la familia de Constancio Cloro se vieron reunificadas por sus

⁴⁴ A. A. T. Ehrhardt, «Some aspects of Constantinian Legislation», *Studia Patristica*, ii (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur, lxiv, 1957), 119 s., hace remontar esta ley a la oposición pagana entre los oficiales de Constantino.

⁴⁵ Cfr. la excelente relación de H. Dörries, *Constantine and Religious Liberty* (The Terry Lectures, New Haven, Conn., 1960).

⁴⁶ J. Lafaurie, loc. cit., pp. 227 ss. y lám. ix s.

⁴⁷ H. von Schoenebeck, loc. cit., pp. 76 s.

⁴⁸ W. Ensslin, «Dalmatius Censor», *Rhein. Mus.*, lxxviii (1920), 205 ss.

descendientes. Finalmente, el emperador comprometió a su hijo más joven, Constante, César desde el 333, con Olympias, la hija de un hombre, Ablabio, que gozaba del más alto favor imperial y quien como *Praefectus praetorio* dirigía la política imperial, ahora manifestamente cristiana. La dinastía cristiana parecía asentarse en bases tan firmes que el discurso de Eusebio, con ocasión del trigésimo aniversario del reinado de Constantino, pudo celebrarle como «el emperador que guiaba la cuádriga de los Césares sobre toda la tierra» (*Triak* iii.4).

¿Era, entonces, realmente cierto que la conservación del clan había sido una prueba visible de la gracia de Dios? Cuando Constantino fue enterrado en la tumba que él mismo se había preparado, rodeado de los catafalcos de los Doce Apóstoles, en la iglesia dedicada a los mismos en su nueva capital⁴⁹, sólo durante un corto espacio de tiempo pudo mantenerse esta creencia. Pocos meses después de su funeral los soldados de Constantinopla se sublevaron en protesta contra la coregencia de los sobrinos del emperador. Mataron a sus hermanos, a seis sobrinos y a muchos personajes de la corte sin que Constancio consiguiera detenerlos. Esto fue sólo el comienzo del epílogo. Constantino, el mayor de los hijos, que ahora compartían el reino, pereció poco después en una incursión al territorio de su hermano Constante. Diez años después Constante cayó víctima de los mensajeros del pagano usurpador Majencio. El único que quedó fue Constancio, que no tenía hijos; y fue él quien tuvo que sufrir toda la fuerza de la protesta pagana contra la dinastía cristiana y contra la base religiosa en la que había sido construida. Su primo Juliano, salvado del baño de sangre de Constantinopla y estremecido por los horrores entre los que había vivido, abandonó el cristianismo para volver a los viejos dioses. Nos cuenta que vio la raíz de todos los males en la conexión del emperador y del Imperio con la nueva religión revolucionaria⁵⁰. En sus discursos sobre el emperador Constancio exceptuaba al fundador de la dinastía. Pero tras ser proclamado Augusto, acusó a su primo, el joven Constancio, de haber asesinado a su familia, y a Constantino el Grande de haber provocado la destrucción de las leyes y de las costumbres con sus acciones revolucionarias. Era el único superviviente y llegó a ser el único gobernante del Imperio tras la muerte de Constancio. En el mito autobiográfico que insertó en su panfleto contra el filósofo

⁴⁹ J. Vogt, «Der Erbauer der Apostelkirche in Constantinopel», *Hermes*, lxxxi (1953), iii ss. Acerca de las cuestiones religiosas implicadas aquí, cfr. *Reallexikon für Antike und Christentum*, iii (1956), 370 s.

⁵⁰ Para lo que sigue, cfr. mi artículo «Kaiser Julian über seinen Oheim Constantin den Grossen», *Historia*, IV (1955), 339 ss.

cínico Heraclio, ofreció de Constantino la imagen de un déspota ávido y ciego que no había hecho nada por la educación de sus propios hijos, considerando que su «número era suficiente». De esta forma, dice, Constantino había sido responsable de los desórdenes producidos tras su muerte y que habían conducido a la destrucción de venerables santuarios. En medio de toda esta desolación, Juliano había recibido de Helios la orden de castigar a los descreídos y de purificar la casa ancestral. Su sátira *Caesares* es aún más violenta en la acusación de Constantino. Ve la bajeza y degeneración del tirano llevada a su clímax en el crimen de parricidio, y hace al culpable refugiarse en Jesús, el demonio de los asesinos, seductores y malditos. La impiedad es denunciada como el origen de todos los vicios, y se hace aparecer la destrucción de la estirpe como el resultado inevitable del abandono de los dioses. Es el reverso absoluto de todas las ideas que, como he intentado demostrar, gobernaron la política familiar del fundador de la dinastía.

Nos encontramos al final de nuestro examen de algunos de los puntos más significativos de la historia de la casa de Constantino. No hemos tenido un Tácito que nos guiara; pero de la fragmentaria evidencia disponible surge la imagen de un poderoso cabeza de familia que parece recordar al primer Augusto en su fatídica grandeza. Constantino intentó impartir el mensaje de su propia fe a los ciudadanos de su Imperio⁵¹ y, como muestra su carta al rey Sapor de Persia, incluso más allá de sus fronteras. Comenzó por su propia familia, inspirado por la esperanza de asegurar el dominio de su casa y la estabilidad de su Imperio con la ayuda de su Dios. Esta unión de aspiraciones dinásticas con convicciones religiosas dejó su impronta en la población y produjo, a todos los niveles, el sentimiento de pía expectación que se expresa en el poema de Optaciano:

Summe, fave! te tota rogat plebs gaudia rite,
et meritam credit, cum servat iussa timore
Augusto et fidei, Christi sub lege probata (viii, 3-5)

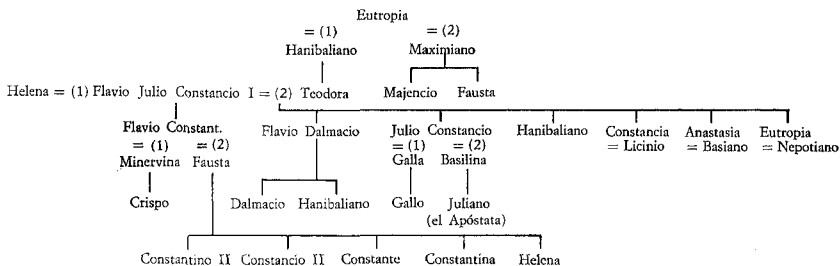
[¡Oh altísimo, sé benigno! Todo el pueblo te suplica ritualmente beneficios y cree que los merece porque observa con temor las órdenes del Augusto y de la fe, sometidas a la ley de Cristo].

⁵¹ Sobre las razones profundas del intento de Constantino de convertir a los paganos cfr. A. A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, ii (Tübingen, 1959), 271 ss.

En cuanto creador de esta fe dinástica, Constantino se ha convertido en el prototipo de numerosos gobernantes cristianos. De entre la larga serie elegimos a uno cercano a él en el poder y en la tragedia: cuando Carlos V escribió su último testamento político en 1548 exhortó a su hijo a que atrajera la ayuda de Dios con la defensa de su santa fe y le aconsejó: «Es siempre mejor asegurar los dominios por medio de los propios hijos»⁵².

El establecimiento de la *domus divina* sobre cimientos religiosos se había mostrado ineficaz para controlar las pasiones. Hemos oído hablar de la tensión entre Helena y la rama lateral de la familia; de la catástrofe de Fausta y Crispo; del excesivo celo del ejército, y del fratricidio de los hijos. La historia termina con el grito de protesta de Juliano, quien lanza la acusación de *theomachos* a la cara del fundador de la dinastía: el fin de la estirpe fue el castigo por haber abandonado a los dioses. Estas fueron las últimas palabras del moribundo paganismo, expresadas por un pío pagano. En realidad, sus argumentos son tan defectuosos como los de sus adversarios, así como injusto el juicio acerca de su tío. Es un impulso natural, νόμος φύσεως, querer basar el poder en la herencia, como incluso Eusebio admite en uno de sus momentos más lúcidos (*Vit. Const.* I.xxi.2), pero todo esto no tiene nada que ver con la ley de los cristianos. El intento de obtener la ayuda divina por la fuerza y recibirlo como un signo tangible era un residuo de las creencias paganas, un síntoma de inquietud religiosa en una era cristiana.

ARBOL GENEALOGICO DE CONSTANTINO



Sin embargo, no debemos olvidar que no todos los cristianos pensaban así; y si se quiere ser justo con Constantino debemos re-

⁵² K. Brandi, *Kaiser Karl*, V, i (3.ª ed., 1941), 500 ss.

cordar que sólo hemos examinado una pequeña parte de sus iniciativas políticas y religiosas. Los estudiosos que recientemente han examinado su teología han llegado a la conclusión de que había ganado una cierta comprensión del sufrimiento y la resistencia que caracterizan al martirio. Señalan como prueba la carta que Constantino dirigió a los obispos y comunidades de Africa tras el fracaso de su intervención contra los donatistas⁵³, en la que escribe: «Nihil ex reciproco reponatur iniuriae; vindictam enim, quam deo serbare debemus, insipientis est manibus usurpare, maxime cum debet fides nostra confidere, quicquid ab huiusmodi hominum furore patietur, martyrii gratia apud deum esse valiturum, quid est enim aliud in hoc saeculo in nomine Dei vincere quam inconditos hominum impetus quietae legis populum lacescentes constanti pectore sustinere?».

[Ninguna ofensa se restituye; sólo el ignorante intenta procurarse la venganza por su mano, venganza que debemos dejar a Dios, especialmente desde el momento en que todo lo que debemos soportar derivado del furor de los hombres nos valdrá como martirio ante Dios. ¿Qué otra cosa es, en este mundo, vencer en nombre del Señor, sino resistir con constancia los desenfrenados ataques de los hombres contra quienes obedecen la ley?].

No es nuestra intención abrir nuevas discusiones. Nunca descubriremos si Constantino aprendió de las experiencias de su política familiar lo que significaba vencer en nombre de Dios. Pero tenemos razones para creer que pudo haber tenido un presentimiento del trágico destino de todos los gobernantes que intentan hacer del mundo un reino cristiano.

⁵³ Optacio, *App.* Nr. 9 (=H. von Soden, loc. cit., n. 31); cfr. H. Dörries, loc. cit., pp. 38 s.; H. Kraft, loc. cit., pp. 60, 196 s.

III

EL CRISTIANISMO Y LOS BARBAROS DEL NORTE *

E. A. THOMPSON

En el segundo Concilio ecuménico, celebrado en Constantinopla en el 381, los padres, reunidos, discutieron ciertos aspectos de la administración de la Iglesia. Entre las decisiones que tomaron, una establecía que las iglesias de Dios que se encontraban entre las poblaciones bárbaras debían ser gobernadas según las costumbres establecidas¹. ¿Qué iglesias existían entre los bárbaros del Norte en esta fecha? ¿Cómo y hasta qué punto estaba difundido el cristianismo entre los pueblos germanos en los siglos IV y V? Y cuando estos pueblos cruzaron las fronteras imperiales ¿qué iniciativas tomó la Iglesia para convertirlos al cristianismo en los casos en los que eran todavía paganos? ².

* Este ensayo fue publicado originariamente en *Nottingham Medieval Studies*, I, 1957.

¹ Hefele, *Hist. des conciles*, II, i (París, 1908), 22.

² No nos ocuparemos aquí de los nómadas de las estepas, sobre ellos G. Laszlo, «Die Reiternomaden der Völkerwanderungszeit und das Christentum in Ungarn», *Zeitschr. f. Kirchengeschichte*, lix (1940), 125-46; E. A. Thompson, *Attila and the Huns*, Oxford, 1948, pp. 37-39 y algunas páginas interesantes del pseudo Zacarías de Mitilene, traducido por F. J. Hamilton y E. W. Brooks, Londres, 1899, 329-31. Tampoco nos extenderemos en la evidencia arqueológica para el cristianismo más allá de la frontera del Norte. La mayor parte de esta evidencia viene de Rumania y parece derivar de los romano-dacios que continuaron viviendo allí bajo los visigodos: ver a propósito *Journal of Ecclesiastical History*, vii (1956), 1 s., también W. Kubitschek, *Römerfunde von Eisenstadt* (Viena, 1926), p. 56.

I

Los guerreros bárbaros que se habían alistado en los ejércitos imperiales podían llegar a conocer y a aceptar la religión profesada por muchos de sus compañeros romanos. Sabemos que esto ocurría a veces por el testimonio de un autor del siglo v, y su palabra no debe ser puesta en duda³. Pero no es fácil creer, y la fuente en la que nos basamos lo atestigua, que muchos de estos soldados al volver a sus pueblos fueran capaces de inducir a una parte considerable de su tribu a abandonar sus cultos tradicionales y a comenzar a adorar al dios de los romanos. En gran parte, desde luego, dependería del carácter y estatus del guerrero que volvía. Si había sido un respetable miembro de la tribu, o incluso un jefe antes de su partida, su influencia podía ser considerable después de su regreso. Incluso una figura insignificante habría podido disfrutar de un prestigio temporal cuando a su vuelta hubiera hecho alarde de sus maneras romanas y de su conocimiento del mundo, teniendo el bolsillo lleno de dinero romano. Por otra parte, es fácil comprender que bien podía correr el riesgo de convertirse, en cierto sentido, en un proscrito si a su vuelta rehusaba tomar parte en las fiestas del clan y en las ceremonias de sus parientes. El visigodo San Sabas fue expulsado de su aldea y abandonado a su destino a causa de su persistente rechazo a practicar el culto junto a la gente de su poblado⁴. E incluso, si el castigo no fuera tan severo, y aún más, si ni siquiera hubiera castigo formal, la burla y abuso por parte de sus convecinos bien podía intimidar al nuevo converso y obligarlo a mantener sus opiniones en silencio y, al menos en apariencia, someterse a las viejas

³ Pseudo Próspero (cfr. infra, p. sig., n. 6). Sería interesante saber si, y hasta qué punto, los mercenarios germanos que volvían a su patria llevaban con ellos el Mitraísmo. No se ha encontrado ninguna evidencia: C. Clemen, «Mithasmysterien und germanische Religion», *Archiv. f. Religionswissenschaft*, xxxiv (1937), 217-26. Pero, desde luego, cuando tantos germanos servían en el ejército romano, el *argumentum ex silentio* es peligroso. No se pueden sacar conclusiones seguras del hecho de que las cenizas de un visigodo fueran enterradas hacia el 300 en Lechinta de Mures, en Transilvania, en una urna con asas en forma de serpiente de un tipo que ha sido asociado a menudo con el ritual mitraico: cfr. E. Beninger, «Ein westgotisches Brahdgrab von Maros-Lekencze (Siebenburger)», *Mannus*, xxx (1938), 122-41, especialmente 129-35. Es posible que la urna formara parte del botín tomado en las provincias por el visigodo cuyas cenizas contuvo finalmente. Pero C. Daicoviciu, *La Transylvanie dans l'antiquité* (Bucarest, 1945), p. 224, n. 2, arguye que la urna es de un estilo tradicional geto-dacio. Acerca de un Mitreo en Kreta, a 12 millas al sur del Danubio, en la orilla derecha del Utus (Vid), que parece haber sido destruido por los godos hacia fines del siglo III, cfr. I. Welkow, *Bulletin de l'Institut archéologique bulgare*, viii (1934), 90 ss.

⁴ *Passio S. Sabae* ed. Delehaye, *Analecta Bollandiana*, xxxi (1912), 216-21.

costumbres⁵. En tales circunstancias los conversos a quienes podían ganar para su fe serían probablemente pocos, y nunca se ha dicho que alguna de las grandes tribus germánicas fuera convertida por mercenarios que volvían al hogar: sus actividades sólo tendrían algún valor debido a la presencia aislada de cristianos al otro lado de la frontera.

En segundo lugar, el mismo autor del siglo v que habla de la conversión de los soldados bárbaros que servían en el ejército romano, dice también que los hijos de la Iglesia cuando eran hechos prisioneros por los bárbaros, conseguían a veces imponer el evangelio de Cristo a sus dueños y ganarlos para la fe⁶. De nuevo no podemos poner en duda su palabra; la importancia de estos prisioneros convirtiendo a sus captores fue mucho mayor que la de los soldados que volvían a casa. Una famosa leyenda dice que la población de Georgia fue convertida durante el reinado de Constantino por los esfuerzos de una sola mujer prisionera; y esta leyenda normalmente se considera sustancialmente cierta⁷. Pero, incluso si no lo fuera, su mera existencia basta para ilustrar el papel que se concedía a los prisioneros cristianos en la expansión de su religión más allá de las fronteras. No se puede negar que la verdadera base de las comunidades cristianas en Gotia antes de los días de Ulfila y durante gran parte de su vida, si no toda, estaba formada por cristianos, clérigos

⁵ Los prisioneros romanos cristianos en Gotia también tuvieron que adaptarse a la burla respecto a lo que se consideraban las rarezas de su religión: Sozomeno, II, vi. 3. Cfr. San Patricio, *Conf.* xlii. Aquí se recoge lo que dijo un irlandés a San Patricio: «tu filio meo bap̄tismum da quia tener est. ego autem et fratres mei non possumus tibi credere usque dum ad nostram plebem pervenerimus, ne inrideant nobis». *Tírrachán Brev.* xiv=p. 309, 13, Rolls ed. La respuesta de un miembro de una población germánica no hubiera sido quizá muy diferente.

⁶ Pseudo Próspero, de *Invoc. omnium Gentium*, ii, 33 (Migne, P. L. li.717 s.) «quidam ecclesiae filii ab hostibus capti dominos suos Christi Evangelio manciparunt, et quibus condicione bellica servebant, eisdem fidei magisterio praefuerunt. at alii barbari dum Romanis auxiliantur, quod in suis locis nosse non poterant, in nostris didicere regionibus, et ad sedes suas cum Christianae religionis institutione remearunt». Cfr. también Sozomeno, ii, vi.2 que parece haber considerado común la conversión de los bárbaros por sus prisioneros cristianos y especialmente por los clérigos entre los prisioneros.

⁷ Rufino, *H. E.* i.10. La verdad de toda la historia es admitida por P. Peeters, «Les débuts du Christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques», *Analecta Bollandiana* 1 (1932), 5-58; C. Taumanoff, «Christian Caucasasia between Byzantium and Iran», *Traditio* x (1954), 109-89 a p. 126 y ss. Cfr. el legendario Femión entre los árabes de Nejd: T. Nöldeke, *Tabari* (Leyden, 1879), pp. 178-82, y los prisioneros cristianos de los búlgaros; Theophanis Contin. V.4 (pp. 216 s., ed. Bonn), Teofilact. *Hist. Mart.* xxix ss. (Migne, P. G. cxxvi, 192 ss.). Para un paralelo morisco cfr. Victor Vitenssi, *Hist. Persec.* i.35 s.

y laicos que habían sido capturados durante las grandes incursiones góticas del siglo III en las provincias romanas, y por sus descendientes, entre los cuales se encontraba el propio Ulfila. Se ganaron el respeto de los visigodos, según se nos dice, con su habilidad médica (que sería, sin duda, muy superior a cualquiera conocida más allá del Danubio), con la cura de los endemoniados, con la tenacidad de su fe y con lo irreprochable de sus vidas⁸. Su influencia en la historia visigótica no es nada desdeñable. Sin duda hicieron un gran número de conversos, al menos en los estratos más humildes de la sociedad visigótica; y aunque los visigodos eran todavía un pueblo esencialmente pagano en el 376, cuando entraron en el Imperio romano, el proceso de su conversión bien pudo haber sido distinto si no hubiera sido por estos hombres y mujeres. Obviamente, de esto no debemos concluir que se hiciera un considerable número de conversos en cada lugar donde había cristianos. Arnobio nos cuenta que había cristianos —y bien puede ser que incluya entre ellos a los prisioneros cristianos de Galia— entre los alamanes, a comienzos del siglo IV. No obstante, son pocos los que están dispuestos a creer que el cristianismo, desde entonces y durante muchas generaciones posteriores, hubiera dejado una significativa impronta sobre los alamanes⁹.

La tercera vía por la que algunos han pensado que el cristianismo había cruzado la frontera romana pasando al mundo bárbaro del Norte, es tratada menos explícitamente por las fuentes antiguas. A menudo se sostiene que el cristianismo había viajado con el comercio. La estrecha influencia del comercio en algunas misiones tardoromanas y medievales es evidente, especialmente en las de la Iglesia de Hamburgo. Por entonces un misionero viajaría a lo largo de las vías comerciales en compañía de mercaderes; y podía tomar como base para su actividad los establecimientos comerciales del Norte, como Birca (Bjorko) o Sliaswich (Hedeby, cerca de Schleswig), porque aquí podía encontrar, especialmente durante los grandes festivales religiosos paganos, no sólo a un número considerable de prisioneros cristianos capturados como esclavos, sino también grupos de mercaderes que habían venido a estas distantes aguas para cambiar los ricos productos del Sur por pescados, pieles, miel, cera y esclavos del Norte. También podían encontrar un número de mercaderes nativos que se habían impregnado del cristianismo a lo largo

⁸ Sozomeno, loc. cit. Sobre la utilidad de la experiencia médica para los prisioneros de los bárbaros cfr. *Antbol. Lat.* II, N. 1414; y para la importancia de una moralidad cristiana a alto nivel cfr. Jerónimo, *Vita Malchi* VI (Migne, P. L. xxiii).

⁹ Arnobio, *Adv. Gent.* I. 16, cfr. Sozomeno, II. vi, I.

de sus viajes al extranjero. El primer paso dado por los misioneros sería ganar el favor del jefe local y de sus colaboradores recurriendo al generoso soborno¹⁰, obtener permiso para predicar abiertamente y asegurar una garantía para los eventuales adeptos, a fin de que quedaran exentos de cualquier penalización. Finalmente buscaría todos los modos posibles de establecer un edificio para la iglesia, con un predicador que permaneciera en el lugar, de modo que los paganos estuvieran sometidos a una continua influencia cristiana. Todo este proceso bien podía estar apoyado por el interés, la autoridad y dinero no sólo de la Iglesia en el imperio germánico sino también por el propio emperador, que podía considerar la misión como una buena inversión política. En el mundo escandinavo, por ejemplo, las misiones tenían necesariamente que basarse en los mercaderes y en las estaciones comerciales o no podían ser emprendidas de ninguna otra manera¹¹.

¿Es posible proyectar esta situación a los tiempos romanos y suponer que el comercio y las comunidades comerciales habían jugado un papel considerable en la difusión del cristianismo más allá de la frontera del Norte? Se cuenta que poco tiempo antes de la muerte de San Ambrosio, en el 397, un cristiano que partió de Italia hacia el país de los marcomanos, al Norte del Danubio, habló de Ambrosio a Fritigila, la reina del lugar. Sus palabras fueron tan persuasivas que la reina creyó en Cristo y envió a por instrucciones escritas de Ambrosio sobre la fe cristiana. Ambrosio, quien, por lo que sabemos, no había hecho nada hasta entonces por introducir a los marcomanos al cristianismo, aprovechó la ocasión y envió a la reina una excelente carta en forma de catecismo. Se ha pensado que el anónimo viajero que ganó la confianza de la reina habría sido un mercader, y es posible que así fuera¹². En la misma línea, una figura más instructiva (aunque no tiene que ver con la frontera Norte), es la de Frumentius, que vivió durante la primera mitad del siglo IV y cuya

¹⁰ No puedo dejar de citar aquí a Herbord, *Dial.* II.vii.12 (*M. G. H. Scriptores*, XX) que describe cómo Otto de Bamberg dio un bastón de marfil al jefe local de Pomerania: «Donariis ducen honorans, baculum quoque dedit eburneum, quo ille statim usus ipsoque incumbens gratulabundus huc illucque deambulabant, conversusque ad milites "qualem", ait "patrem nobis dedit Deus et qualia patris dona, et haec nunc quidem magis quam alio tempore gratiora"».

¹¹ Todos estos puntos se encontrarán abundantemente ilustrados en Rimberto, *Vita S. Anskarii*, y en la anónima *Vita* del mismo Rimberto (ambas editadas por G. Waitz, *M. G. H. S. rer. Germ.*, 1884).

¹² Paulino, *Vita S. Ambrosii*, xxxvi, cfr. J. Zeiller, *Les Origines chrétiennes dans les provinces danubiennes* (París, 1918), p. 544. Pero no hay paralelo romano para Adam de Bremen, IV. 16: «una ibi (sc. en Curlandia) nunc facta est ecclesia, cuiusdam studio negotiatoris», etc.

historia es tan conocida que no es necesario resumirla aquí¹³. Tras haber obtenido el poder en Axum, Etiopía, comenzó a buscar entre los mercaderes romanos de la ciudad a los que pudieran ser cristianos. Les dio privilegios excepcionales y les instó a procurarse lugares de reunión donde pudieran encontrarse para rezar al modo romano. Finalmente fue a Alejandría, donde fue consagrado obispo de Axum por San Atanasio. Hasta este momento de su carrera, sus esfuerzos solamente se habían dirigido hacia los mercaderes romanos de Axum¹⁴, y, por tanto, su actividad no se puede comparar con la de Ansgar (801-865) y Rimberto en Escandinavia. Pero una vez que fue consagrado obispo se dedicó a la conversión de los habitantes indígenas de la ciudad. No se convirtió en misionero entre los bárbaros hasta que consolidó su posición entre los comerciantes romanos del puerto y hasta que no hubo ganado el reconocimiento oficial por su obra. No parece que los comerciantes romanos cristianos hubieran hecho nada por ganar a los bárbaros o a sus compañeros romanos paganos al cristianismo antes de la subida al poder de Frumentius. Si Frumentius no hubiera obtenido su alta posición y si los mercaderes cristianos hubieran permanecido en su anterior estado de indiferencia hacia los nativos del lugar y hacia sus propios compañeros romanos paganos, no se comprende fácilmente cómo el cristianismo habría podido obtener un éxito apreciable en Axum a mediados del siglo IV. Y, aún más, en la narración de Rufinus sobre la carrera de Frumentius, no hay indicio de que el obispo de Alejandría se preocupara de lo que ocurría en Axum o de que tomara ninguna iniciativa para fomentar el trabajo de Frumentius. Actuó cuando ya las comunidades cristianas de la ciudad estaban floreciendo y sólo cuando Frumentius reclamó su atención sobre una situación ya creada. Esta actitud hacia los axumitas fue bien diferente de la de Gregorio el Grande hacia los ingleses o de la de San Ansgar hacia los daneses y los suecos. En fin, hay aún menos indicios de que el emperador en su lejana Constantinopla se hubiera ocupado de la actividad de Frumentius hasta que fue consagrado por Atanasio. E incluso entonces el emperador sólo intervino, a lo que parece, para obstaculizar a sus oponentes sectarios: no quería permitir a los herejes (éstos eran en su opinión los católicos) que ganaran ventaja entre los mercaderes romanos o los habitantes nativos en la desembocadura del mar Rojo¹⁵. Su actitud fue muy diferente de la de Luis el Piadoso

¹³ Rufino, *H. E.* i. 9.

¹⁴ Sócrates I. xix 10, y Sozomeno, II. xxiv. 8 se confunden sobre este punto.

¹⁵ Cfr. Filostorgio, iii, 4 (pp. 32 s. ed. Bidez) (p. 35), y la carta de Constancio citada por Atanasio, *Apol. ad. Const.* xxxi (Migne, P. G. xxv. 636 s.).

y otros gobernantes medievales respecto a las actividades evangelizadoras de la Iglesia de Hamburgo y otros centros. De hecho, apenas puede establecerse un paralelo, más que en aspectos marginales, entre Axum, Birca y Sliaswch. La energía y capacidad de un solo prisionero que actuando según su propia iniciativa se sirvió de la presencia en la ciudad de mercaderes romanos cristianos para establecer una Iglesia *entre*, pero no primordialmente, para los bárbaros. No existe verdadero paralelismo aquí con las grandes, sistemáticas y organizadas empresas misioneras de la Iglesia de Hamburgo.

Ahora bien, Axum era un puerto floreciente de gran importancia para las rutas comerciales de Africa e India. ¿Se puede pensar que unas condiciones como las que existían en Axum (por no hablar de Birca) podían darse entre los bárbaros germanos más allá del Rhin y del Danubio? Los autores antiguos sólo hablan de una comunidad de mercaderes romanos residiendo permanentemente entre los bárbaros del Norte. Se trata de la comunidad de la que Tácito dice que estaba establecida en la capital del reino de Maroboduus, ya en los primeros tiempos del Imperio Romano ¹⁶; y que esto era, en muchos aspectos, único en la historia de las relaciones de los germanos con el Imperio, queda claramente sugerido por la evidencia arqueológica. No conocemos grandes festivales paganos entre los germanos del período romano en que intervinieran multitudinariamente los mercaderes romanos cristianos. Tampoco hay ninguna razón para suponer que un gran número de mercaderes germanos se hubieran trasladado al Imperio y hubieran sido convertidos allí. Y, finalmente, tampoco es probable que algún romano cristiano hubiera podido asegurarse una posición entre los pueblos germanos comparable a la que ganó Frumentius en Axum. En una palabra, faltaban, más allá de la frontera norte, todos los prerequisites necesarios para los logros conseguidos en Axum y Birca (del modo en que allí se produjeron). Si queremos especular podemos imaginar que en alguna parte de Gotia, en tiempos de Atanarico, o en alguna parte de Ucrania, en la época de Ermanarico, o entre los vándalos o gépidos del siglo iv, habían existido pequeñas comunidades de comerciantes romanos, con algunos cristianos entre ellos, viviendo en condiciones menos favorables que las del reino de Maroboduus. Pero esta hipótesis no puede ser demostrada; e incluso si tales comunidades existían realmente no sería fácil sostener que hubieran bastado para provocar la conversión a la fe cristiana de pueblos enteros, o incluso de parte importante de estos pueblos.

¹⁶ Tácito, *Ann.* II. lxii.4.

El cristianismo se infiltró más allá de la frontera imperial del Norte por medio de los prisioneros capturados en las invasiones bárbaras de las provincias romanas y de los soldados germánicos que volvieron a casa tras finalizar su servicio en los ejércitos romanos; y en una pequeña medida es también posible que haya llegado a los bárbaros del Norte con los comerciantes romanos que vendían sus mercancías más allá del Rhin y del Danubio. Pero los esfuerzos de los prisioneros, mercenarios y comerciantes eran casuales, desorganizados y, de por sí, no dieron grandes victorias a la Iglesia. Puede ser útil recordar que estas tres influencias actuaron sobre los suecos a partir del inicio del siglo IX. Los prisioneros de guerra cristianos, los mercaderes cristianos de Frisia y los suecos cristianos que habían sido convertidos en el extranjero cuando servían como comerciantes o mercenarios podían encontrarse todos en gran número en el sur de Suecia; pero incluso su influjo combinado con los continuos y enérgicos esfuerzos de Ansgar y Rimberto, no influyó sensiblemente en el paganismo del país.

En la lengua gótica hay huellas de la existencia de misioneros de lengua latina y también de lengua griega en la región de Gotia antes de la época de Ulfila¹⁷. Pero no hay razón para suponer que estos misioneros fueran enviados por sus Iglesias con el explícito propósito de convertir a los visigodos: es posible que se tratara de prisioneros de guerra cristianos, ya clérigos ya laicos, que sabemos que fueron capturados por los godos en el siglo III¹⁸. De hecho, no tenemos noticias de que la Iglesia católica hubiese enviado obispos o clérigos de rango inferior a celebrar la misa para los prisioneros católicos de Gotia durante la última parte del siglo III y primeros decenios del siglo IV; y se sabe que los arrianos solamente consagraron obispo a Ulfila en el 341. Esto significa, por lo que sabemos, que las Iglesias se desinteresaron de los prisioneros durante dos generaciones desde el momento en que fueron arrancados de sus hogares de Asia Menor y de otras partes. Aún más, aunque se conoce a Ulfila como el «Apóstol de los godos», él fue, originariamente, designado por Eusebio de Nicomedia no para actuar como obispo de los godos en general, sino para servir como obispo a los cristianos que estaban ya en el 341 viviendo en Gotia y quienes no eran, se puede suponer, visigodos en su mayor parte, sino prisioneros romanos o descendientes suyos¹⁹. En otras palabras, Ulfila no fue designado en un primer momento para evangelizar a los visigodos

¹⁷ W. Schulze, *Kleine Schriften* (Göttingen, 1934), p. 513; M. H. Jellinek, *Gesch. d. gotischen Sprache* (Berlín y Leipzig, 1926), pp. 188 ss.

¹⁸ Filostorgio, II, 5 (p. 17, II, ed. Bidez).

¹⁹ *Journal of Ecclesiastical History*, VII (1956), I-II.

y para ganar a los paganos para el cristianismo sino, simplemente, para administrar la Iglesia entre los romanos residentes allí y entre los demás habitantes de Gotia ya convertidos²⁰. Eusebio no estaba pensando necesariamente en una biblia gótica cuando consagró a Ulfila. La posición del obispo gótico era similar a la de Paladio cuando el papa Celestino le envió en el 431 como obispo de los escoceses de Irlanda que creían en Cristo²¹. Aquellos a los que nuestros documentos llaman «escoceses» incluían, sin duda, a muchos romanos cristianos que habían sido capturados en incursiones irlandesas en Britania —hacia el final del siglo iv, cuando sabemos por ejemplo que cientos de personas, incluyendo al joven Patricio, fueron capturadas en Britania en el curso de una sola incursión²²—, y sin duda muchos de ellos eran cristianos. Sería un error, desde luego, pensar que, en aquel período, la mayoría de los cristianos en Irlanda eran romanos²³, y en ello existe una diferencia respecto a la Gotia de noventa años antes. Sin embargo, habría que hacer notar dos puntos de semejanza. Primero, aquellos cristianos de Irlanda que eran en realidad provinciales romanos se consumían en la cautividad durante muchos años (como muestra la experiencia de Patricio), antes de que Paladio fuera enviado a confortarles; y la suerte de los prisioneros romanos de Gotia fue similar. En segundo lugar, al igual que no hay ninguna indicación de que Celestino destinara a Paladio para convertir a los escoceses paganos, tampoco hay ningún indicio de que Eusebio enviara a Ulfila para convertir a los visigodos paganos. Es cierto que Ulfila y el sucesor de Paladio, Patricio, una vez consagrados, se dedicaron a convertir a los bárbaros. Pero éste no fue el propósito para el que habían sido consagrados, y de ninguno de ellos se sabe que hubiera recibido ayuda ni ánimo en su trabajo evangélico de clérigos o gobernantes seculares del Imperio²⁴.

En una palabra: las Iglesias del siglo iv y v dejaron pasar un período de tiempo singularmente largo antes de enviar obispos a sus

²⁰ Filostorgio, ii, 5 (p. 18 I s.), estas palabras no son contradichas por Auxentio, p. 75, p s. (ed. Kauffman); «propter multorum salutem in gente Gothorum... episcopus est ordinatus», quien en este pasaje está resumiendo los resultados de la misión de Ulfila más que explicándonos los motivos de Eusebio para haberle nombrado obispo.

²¹ Próspero, *Chron. Min.* i. 473: «ad Scottos in Christum credentes ordinatus a papa Caelestino Palladius primus episcopos mittitur».

²² Patricio, *Conf.* i.

²³ Próspero, loc. cit.

²⁴ Compárese esta actitud con la de la Iglesia de Hamburgo a principios del siglo ix, que enviaba presbíteros para predicar a los gentiles y consolar a los prisioneros cristianos: *Vita S. Rimberti*, xvi (p. 94, ed. Waitz).

hijos e hijas cautivos más allá de las fronteras; e hicieron pocos proyectos, y por cierto no muy organizados, para salvar a los bárbaros del fuego eterno. Con la única excepción del exilado Audio (que no era ni católico ni arriano, sino que fundó su propia secta) no conocemos a ningún obispo de una ciudad de frontera que fuera al territorio germano con vistas a convertir a los nativos. Si se sabía que existía una comunidad cristiana más allá de la frontera, como por ejemplo en Irlanda, Gotia y Etiopía, la Iglesia consagraba un obispo para celebrar allí los sacramentos (aunque se hiciera sólo probablemente si lo pedía la comunidad en cuestión)²⁵. Pero no hizo ningún esfuerzo por crear tales comunidades. No nos debe detener aquí las razones por las que la Iglesia mantuvo esta actitud; y el fuerte contraste que existe entre ésta y la práctica de la época carolingia se ha evidenciado ya en más de una ocasión²⁶.

II

¿Qué sucedía, entonces, con los bárbaros que habían cruzado la frontera y se movían a través de las provincias romanas? La obra evangelizadora de Niceta, el eminente obispo de Remesiana, en la provincia de Dacia mediterránea, a unos 30 kilómetros al SE. de Naissus (Nish), un hombre del que a veces se piensa que fue el autor del «Te Deum», fue alabada por su amigo Paulino de Nola en la época de transición del siglo IV al V. Hay dos puntos destacables en las palabras de Paulino. Primero: considera como uno de los resultados más importantes del éxito de Niceta entre los bárbaros el hecho de que los godos vivieran ahora en paz con los romanos de los alrededores de donde se habían asentado²⁷. Para él la conversión de un cierto número de godos tenía un aspecto político: mitigaba algunos de los horrores de las invasiones. Este era un punto que parecía haber sido olvidado por algunos de los emperadores de los siglos IV y V: de ninguno de ellos se sabe que hubiera concebido la idea de que la conversión al cristianismo de los pueblos bárbaros podía haber servido para ganar un aliado o, al menos, para modificar la hostilidad de un enemigo. Segundo: Paulino expresa una satisfacción similar por la labor de Niceta entre los bandidos bessios de la región. No siempre nos damos cuenta de hasta qué punto las

²⁵ Papa Celestino, *Ep.* IV. 5 (Migne P. L. 1.434).

²⁶ K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (Tübingen, 1928), 117-29. Cfr. R. E. Sullivan, «The Carolingian Missionary and the Pagan», *Speculum*, xxviii (1953), 705-40 a 709-11.

²⁷ Paulino, *Carm.* xvii, 213 ss.

clases más pobres entre los provinciales romanos cooperaban con los invasores bárbaros, o de hasta qué punto aprovechaban la ocasión de una invasión bárbara para rebelarse contra el orden establecido. Además esta cooperación y esta tendencia a la rebelión no son hechos insignificantes en la historia romana tardía. De aquí que Niceta dedicase a los bessios no menos tiempo y energía que a los godos: éstos no constituían una amenaza menor para el orden y la ley que la que constituían los propios bárbaros, y el resultado final de la misión de Niceta, según Paulino, fue que los bandidos bessios ¡se hicieron monjes! ²⁸. Puede que en esto exista una cierta exageración, pero parece que el misionero había restaurado la ley y el orden entre la población nativa del mismo modo, y quizá mejor, que cualquier general contemporáneo. Lo que Niceta consiguió, de hecho, fue la conversión al cristianismo del invasor godo y del bandido bessio y, dicho sea de paso, les persuadió, en cierto modo, a someterse a la dura y opresiva ley de los emperadores ²⁹.

Paulino, en una carta que escribió en el 398 ó 400, nos habla también acerca de la obra misionera llevada a cabo en Bélgica Secunda por el último de los escritores romanos del continente que sabemos que visitó Britania, Victricio de Rouen. El poeta recuerda cómo los bosques y las costas de la Bélgica Secunda estuvieron en otro tiempo vacíos e inseguros por las visitas de «los bárbaros extranjeros y las brigadas nativas», pero observa que cuando Victricio comenzó sus esfuerzos misioneros, las islas y los bosques estaban en paz y atestados de iglesias, monasterios y angelicales coros de santos. No está claro si había convertido o no a algunos de los piratas sajones; pero lo que sí lo está es que sus fines no diferían de los de Niceta. Dentro de sus propósitos entraba inducir a una vida más pacífica a los bárbaros de fuera de las fronteras y a las clases oprimidas de dentro de ellas. Pero, al final, sus comunidades cristianas parecen haber sido aniquiladas en el 406 en la gran invasión de vándalos, alanos y suevos ³⁰.

²⁸ Paulino, *Carm.* xvii, 213 ss.

²⁹ Un papiro nos muestra a dos bessios llamados Boraides y Zemarches, que en el 561 trabajaban junto a dos germanos llamados Illerich y Tangilas; los cuatro eran *buccellarii* en Egipto, *P. Oxy* xvi, 1903 (cf. 2046) con el comentario ad. loc. Cfr. F. Zucker «Germanen im römischen und byzantinischen Ägypten» *Geistige Arbeit*, vi, n. 13 (1939), 3-6 a 4; H. Kortenbeutel, «Germanen in Ägypten», *Mitteilungen d. Deutschen Instituts f. ägyptische Altertumskunde in Kairo*, viii (1939), 177-84 a 183 (a cuanto ha sido mencionado acerca de los germanos en el papiro hay que añadir: H. Zilliacus, *Vierzehn Berliner griechische Papyri* (Helsinki, 1941), pp. 85 s., n. 13.

³⁰ Paulino, *Ep.* xviii.4, discutido por E. de Moreau, «St. Victrice de Rouen», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, V (1926), 71-79; cfr. E. Vacandard,

Ya hemos hablado de Fritigila, la reina de los marcomanos (p. 75). En la carta que le escribió San Ambrosio no sólo discutía de fe sino que la presionaba, según su biógrafo, para que «persuadiera a su marido a mantener la paz con los romanos». Cuando recibió la carta, la mujer persuadió a su marido para que se confiase él mismo y su pueblo a los romanos. Los marcomanos entraron en las provincias romanas con consentimiento de las autoridades romanas y se asentaron como federados³¹. De hecho, un hombre político tan hábil como Ambrosio no podía dejar de considerar la paz con las autoridades romanas como uno de los mayores beneficios que podían resultar de la aceptación de la fe cristiana por parte del pueblo germano.

Contemporáneo de Niceta fue también un tal Amantius de Aquileia, a quien conocemos sólo a través de la inscripción de su sarcófago, que se encontró en 1771 en Beligna, cerca de Aquileia. Amantius dejó su ciudad natal y marchó lejos, a un pueblo gobernado por dos jefes. Trabajó entre ellos y entre la población romana indígena durante veinte años (378-98 ó 393-413) como obispo de Jovia, en el camino de Poetovio a Mursa. No se dice explícitamente, aunque bien pudo ser el caso, que fuera él quien convirtiera del paganismo al cristianismo ortodoxo a los dos jefes³². En cualquier caso, la población bárbara pensó que Amantius era digno de compartir el santo sacramento en compañía de sus dos jefes y también de «guiarles con su consejo»³³. Aunque no conozcamos todos los modos me-

Saint Victrice évêque de Rouen (2.^a ed., París, 1903), pp. 122 ss.; P. Grosjean, «Notes d'hagiographie celtique», *Analecta Bollandiana* lxxiii (1945), 94-99.

³¹ Paulino, *Vita S. Ambrosii*, xxxvi.

³² CIL V. 1623=O. Fiebiger, *Inscriptensammlung zur Gesch. d. Ostgermanen: Neue Folge* (Viena, 1939), p. 25, n. 34. Que el pueblo en cuestión eran los ostrogodos de Alatheus y Saphrax es sugerido por R. Egger, *Historisch-epigraphische Studien in Venezien, Jahreshefte d. österreichischen Archäologischen Instituts in Wien*, xxi-xxii (1922-4), Beiblatt, 309-44 a 332 s. y su opinión es compartida por Fiebiger, loc. cit., pero parece improbable; cfr. L. Schmidt, *Gesch. d. deutschen Stämme: die Ostgermanen* (Munich, 1934), p. 261. Además de dos jefes (*geminis ducibus*) se citan dos pueblos (*binis populis*); y Egger, art. cit., p. 339, pone en duda la identidad del segundo pueblo. Desde el momento en que vivían en el interior del Imperio necesitamos alguna referencia a los habitantes indígenas y sugiero que los romanos de la localidad a los que se refiere son ellos mismos. Si esto es verdad, la *plebs aliena* (una expresión que no sugiere dos pueblos bárbaros) tuvo el doble dominio que está tan extendido en las primeras comunidades germanas. Sobre Amancio cfr. también J. R. Palanque, *St. Ambroise et l'empire romain* (París, 1933), p. 82, n. 16.

³³ Líneas 3-4 de la inscripción: «dignus ita geminis ducibus consortia sacra participare fidei, consilio regere».

díante los que Amantius utilizó su fuerte ascendente sobre los jefes, podemos estar bastante seguros de que les «guió» de forma que les alejaba de cualquier movimiento que pudiera dañar la paz y prosperidad romana. La gran influencia de Amantius sobre los dos líderes era una garantía, aunque frágil, de que la vida local y la propiedad no serían expuestas a la furia de los invasores.

Aunque no dispongamos de mucha información acerca de la actividad misionera romana más allá de las fronteras, podemos, en cierta medida, estar seguros de que una vez que los bárbaros hubieron cruzado la frontera, no faltaron misioneros dispuestos a mezclarse entre ellos (aparentemente siguiendo su propia iniciativa) y conquistarlos para el Evangelio. Pero éstos parecen haber sido esfuerzos puramente locales, y no representan ningún plan general por parte de la Iglesia. Aún más, es extraño que todos nuestros documentos se refieran a un breve lapso de tiempo antes y después del 400 d.C. No sabemos si esto es una coincidencia: debió haber habido otros sacerdotes locales que obtuvieron éxito entre los bárbaros sin tener un Paulino que celebrara su obra. Pero, incluso si tenemos en cuenta todas las lagunas de nuestra información, es difícil pensar que la obra evangélica fuera general en cada región en la que hubiera bárbaros paganos asentados. De nuevo Orosio nos dice que un pueblo bárbaro que se había hecho cristiano vivía obedeciendo al clero romano, al cual admitía en su sociedad, y, en consecuencia, trataban a la población romana, entre la cual se habían asentado, no como súbditos sino como hermanos cristianos y se refrenaban de oprimirlos y maltratarlos³⁴. Sin duda, Orosio comprendía que la conversión de un pueblo bárbaro al cristianismo era, en cierto modo, una garantía contra los daños a las personas y a las propiedades. Hemos visto cómo, al menos algunos misioneros que se habían ido a vivir entre los bárbaros, además de las razones espirituales de trabajar para la conversión, no ignoraban las implicaciones políticas de su empresa. Pero la amenaza a la sociedad no venía sólo de los invasores sino también de las masas de poblaciones desarraigadas y sin propiedades que poblaban las provincias a finales del siglo IV. No quiere decir esto que los romanos entre los que operaba Amantius fueran unos bandidos, pero es cierto que Niceta y Victricius dirigían sus esfuerzos tanto a los proscritos locales como a los invasores extranjeros. Lo sorprendente es que el gobierno romano no sacara consecuencias del éxito de los misioneros.

³⁴ Orosio vii. 32.13. Cfr. Orígenes, *C. Celsum*, viii. 68.

III

Aunque las conclusiones a las que hemos llegado son en gran medida negativas, permanece el hecho de que algunos de los más importantes pueblos germánicos fueron convertidos al arrianismo antes de que desapareciera el Imperio de Occidente en el 476. ¿Qué sabemos acerca de la conversión de cada uno de ellos? ³⁵

Ya hemos mencionado a los marcomanos. El incidente de Fritigila deja poco espacio para la duda: los marcomanos, exceptuando la tribu de Fritigila, eran paganos a fines del siglo iv; y el pueblo posteriormente conocido como los bávaros, de los que los marcomanos formaban parte, eran paganos después del fin de nuestro período. Los hérulos sólo se hicieron cristianos cuando entraron en el Imperio Romano y Justiniano les distribuyó tierras alrededor de Singidunum (Belgrado) poco después del 535 ³⁶. Tampoco los lombardos habían sido convertidos en este período. Según la tradición conservada entre ellos —y aunque la conocemos sólo a través de una fuente tardía, no tenemos ninguna razón para ponerlo en duda— fueron conquistados para el cristianismo por misioneros rugios durante los años 488-505, cuando ocuparon las tierras de los rugios en la Baja Austria ³⁷. La conversión de los alamanes, frisonos y sajones no nos concierne. Estos pueblos no entraron en masa en las provincias mientras existió el Imperio de Occidente (aunque los dos primeros usurparon parte de sus tierras) y no fueron convertidos hasta después del 476. De hecho, podemos concluir que con una excepción (los rugios: *v. infra*) los pueblos que no entraron en el Imperio Romano antes del 476 no se convirtieron al cristianismo antes de esa fecha.

El problema que ahora surge es saber si alguno de los pueblos que entraron en las provincias antes del 476 eran cristianos antes de cruzar la frontera. Se ha argumentado en otro lugar que la conversión de los visigodos se debe datar en el período 382-95, cuando se asentaron como federados en Moesia ³⁸.

³⁵ Para reseñas similares cfr. Zeiller, *op. cit.*, pp. 534-42; K. D. Schmidt, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum* (Göttingen, 1939) *passim*.

³⁶ Procopio, B. G., vi.14.33 ss.

³⁷ *Historia Langobardorum Codicis Gothani*, ii (M. G. H. S. S. rer. Langob. viii) con Schmidt, *op. cit.*, pp. 392-5. Si eran católicos antes de ser arrianos es un tema que no nos concierne. El mayor defensor de la prioridad del cristianismo entre ellos es C. Blaschel, «Der übertritt der Langobarden zum Christentum», *Archiv f. katholisches Kirchenrecht*, lxxxiii (1903), 577-619, cfr. Zeiller, *op. cit.*, pp. 571 ss., quien cree que fueron introducidos al cristianismo por los últimos marcomanos de Fritigila.

³⁸ *Journal of Ecclesiastical History*, vii (1956), I-II.

Aunque tenemos alguna noticia de misioneros católicos que intentaron, en vano, convertirlos, desafortunadamente en nuestras fuentes no hay indicio para identificar a los misioneros arrianos que consiguieron ganarlos para su fe en 382-95; pero es natural suponer que no eran romanos sino godos, discípulos de Ulfila, quienes se fueron entre ellos con la Biblia gótica en sus manos. De cualquier forma, de un pasaje del comentario arriano del Evangelio de Mateo conocido como *Opus Imperfectum*, podemos entrever cuál sería el comportamiento considerado y característico de los romanos arrianos hacia ellos, tras asentarse en territorio romano. En esta obra, que debió ser escrita en la primera mitad del siglo v, el autor dice algo interesante acerca de los bárbaros compañeros suyos de herejía. «Las naciones bárbaras —escribe— tienen la costumbre de dar a sus hijos nombres que recuerdan los estragos causados por las bestias salvajes o por las aves rapaces; piensan que es signo de gloria tener tales nombres belicosos y sanguinarios.» Seguramente estas palabras no sonarían agradables a los oídos de personas que habían sido educadas en la veneración a Ulfila, que significa el Pequeño Lobo. Aunque el autor del *Opus* admite que Dios está dispuesto a llamar tanto a los pueblos bárbaros como a los hombres civilizados, censura a los sacerdotes que propagaban la palabra de Dios entre «poblaciones incultas, indisciplinadas y bárbaras, que ni lo solicitan ni lo escuchan con juicio y que tienen el nombre de cristianos pero los modos paganos»³⁹. Si ésta era la actitud general de los romanos arrianos respecto a los bárbaros, no cabe duda que la conversión fue operada por misioneros godos.

Se discute la fecha en que fueron convertidos los vándalos. Estudios recientes tienden a creer que fueron convertidos por misioneros visigodos hacia fines del siglo iv, cuando vivían en la región Körös-Mures, al norte del bajo Danubio⁴⁰. Pero esta teoría puede ser puesta en duda. Jordanes nos cuenta que los visigodos enviaron misioneros a los ostrogodos y a los gépidos⁴¹. No menciona a los vándalos. ¿Por qué razón especificó las dos misiones visigodas que no tuvieron éxito en el siglo iv, mientras omitía mencionar la única (si fuera cierta

³⁹ *Opus Imperfectum*, Homilia I (Migne, P. G., lvi. 626), xxx (ibíd. 824, cfr. 864).

⁴⁰ Así, K. D. Schmidt, op. cit., pp. 351 s., seguido por L. Schmidt, *Gesch. d. Wandalen* (2.^a ed., Munich, 1942), p. 184. También K. Helm, *Altgermanische Religionsgeschichte*, ii, I (Heidelberg 1937), p. 75; M. Giesecke, *Die Ostgermanen und der Arrianismus* (Leipzig y Berlín, 1939), pp. 167 s.; M. Jahn apud H. Reiner Th. *Vorgeschichte d. deutschen Stämme*, iii (Leipzig y Berlín, 1940), 1022; C. Courtois, *Les Vandales et L'Afrique* (París, 1955), pp. 35 s. Contra, Zeiller, op. cit., p. 538.

⁴¹ Jordanes, *Get.* xxv. 133.

esta hipótesis) que lo tuvo? Ciertamente Jordanes no pretendía minimizar los resultados obtenidos por los godos. Además, si aceptamos la fecha del 382-95 para la conversión de los visigodos hay que tener presente que Curtois ha dado una serie de razones que permiten pensar que hacia el 392 los vándalos comenzaron su largo viaje hacia el Occidente. Los visigodos habían estado viviendo al sur del Danubio desde el 376 y, por tanto, no habían estado en contacto directo con los vándalos. ¿Debemos, por tanto, suponer que en el mismo momento en que estaban comenzando a obtener un éxito decisivo entre sus propios pueblos y, cuando todos sus esfuerzos se necesitaban en casa, los cristianos visigodos enviaron predicadores al Norte, más allá de la frontera romana, a través de los dominios de los hunos, donde precisamente en esta fecha el viaje era especialmente difícil? ⁴². Y yendo aún más allá, ¿debemos suponer que estos misioneros convirtieron a los vándalos casi de un día para otro, cuando estaban, por decirlo así, haciendo el equipaje? Parece una hipótesis muy arriesgada. No la sostiene ninguna prueba, y alguien puede encontrar más fundada la teoría contraria, según la cual cuando los vándalos cruzaron el Rin el 31 de diciembre del 405 eran todavía un pueblo pagano. Esto explicaría que algunos romanos que se unieron a ellos en Galia abandonaran el cristianismo y volvieran al paganismo ⁴³. Pero lo que parece decisivo es que Orosio, que escribía en el 417, parece contemplar la conversión de los vándalos como un acontecimiento muy reciente ⁴⁴. En sus escritos parece que da a entender que la conversión tuvo lugar en España, esto es, en los años 409-17. La conclusión más prudente, por tanto, sería descartar la teoría de una conversión en las estepas de Hungría en la época en que los propios visigodos apenas eran cristianos.

Los suevos que viajaron hacia España junto con los vándalos y que fundaron un reino en el NO. de la Península eran aún gobernados por un pagano llamado Requila, que murió en el 448; pero el hijo de Requila, Requiario (448-56), que le sucedió, a pesar de una secreta oposición, era cristiano ⁴⁵. Sin embargo, existen algunos motivos para creer que era un converso que no había nacido cató-

⁴² Sozomeno, VII, xxvi, 6 ss.

⁴³ Oriencio, *Common*, ii, 313 ss. Para una fase más tardía de la invasión vándala cfr. Qodvultdeus, de *Tempore Barbarico*, iii-iv (ed. G. Morin, *S. Aur Augustini Tractatus sive Sermones Inediti*, Campoduni y Monaci, 1917, 202 s.) Lapsos similares se produjeron cuando los godos y los *boradi* paganos cruzaron el Ponto en el siglo III.

⁴⁴ Orosio, VII, xli. No me queda claro por qué Courtois, op. cit., p. 35, n. 7, considera este pasaje como si sólo se refiriera a los *silingi*.

⁴⁵ Hidacio, *Chron. Min.*, ii.25.

lico ⁴⁶. Nadie ha puesto en duda, creo, que la conversión de los suevos se realizara cuando ya estaban asentados en España.

Los burgundios eran todavía paganos en el 370, y Amiano no da ninguna indicación de que el sacerdocio y la práctica pagana que describe hubieran desaparecido hacia el 395, cuando escribe su historia ⁴⁷. La creencia general es que aún eran paganos cuando entraron en Galia en el 406: es difícil imaginar cómo y por qué los misioneros se habían abierto camino a través del territorio de los alamanes y de otros pueblos paganos del sur de Germania sólo para hacer objeto de una especial atención a los burgundios ⁴⁸. A fines del siglo v se encontraban aferrados con tal entusiasmo a su arrianismo que debieron continuar siéndolo por lo menos hasta una generación después ⁴⁹; es también digno de tener en cuenta el hecho de que las tradiciones familiares del rey Gundobaldo (hacia el 480-516) eran arrianas ⁵⁰. De hecho, el autor de la Crónica Gálica afirma que la mayoría de los pueblos germanos asentados en Galia eran arrianos hacia el 451, y en esto cuenta con el apoyo de Gregorio de Tours ⁵¹ (la famosa afirmación de Orosio de que los burgundios en el 417 habían sido convertidos, no al arrianismo, sino al catolicismo es generalmente poco tenida en cuenta y puede descartarse) ⁵². Queda, por tanto, poca duda de que la conversión deba datarse entre los

⁴⁶ Ibid., ii, 301: «Reccarius... catholicus factus».

⁴⁷ Amm. Marc., XXVIII.v.14.

⁴⁸ Cfr. A. Coville, *Recherches sur l'histoire de Lyon du Vme siècle au IXeme siècle* (Paris, 1928), pp. 150 s.; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, i (Leipzig, 1922), 93. Una excepción es K. D. Schmidt, op. cit., i, 410, que cree que hacia fines del siglo iv (presumiblemente después del 370) los misioneros visigodos remontaron el Danubio desde Moesia hasta el valle superior del Main y les convirtieron antes de entrar en Galia. Me parece bastante improbable. Que los burgundios fueron convertidos durante el período del reino de Worms es también la opinión de Ihm, P. W. iii, 1064; D. Bohnsack *apud* Reinerth, op. cit., iii, 1140.

⁴⁹ Greg. Tur., *Hist. Franc.*, ii, 34.

⁵⁰ Alcimo Avito, *Ep.* vi (p. 34, 33 s.; ed. Peiper): tenemos todas las razones para creerle, cfr. K. D. Schmidt, op. cit., p. 412.

⁵¹ *Chronica Minora*, I, 662; Greg. Tur. *Hist. Franc.* ii, 9 (p. 58.5).

⁵² Orosio, VII. xxxii, 13, cuya historia fue puesta en duda hace tiempo por C. Brinding, *Das burgundisch-romanische Königreich*, i (Leipzig, 1868), 40 s. Cfr. en particular H. von Schubert, «Die Anfänge des Christentums bei den Burgunden», *Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad. d. Wiss. phil. hist. Klasse*, iii (1911), a cuyos argumentos añade pocas observaciones válidas G. Kohler, «Die Bekehrung der Burgunden zum Christentum», *Zeitschrift f. Kirchengeschichte*, lvii (1938), 227-43, o por K. D. Schmidt, op. cit., pp. 404-II. Un largo intento, pero bastante poco convincente, en apoyo de la historia de Orosio lo realiza Coville, op. cit., p. 580. Una posición intermedia parece ser la que mantiene M. Burchhardt, *Die Breihsammlung des Bischof Avitus von Vienne* (Berlín, 1938), p. 25, n. I.

años 406-451, y el caso análogo de los visigodos podía inducir a un acortamiento de este espacio de tiempo. Debemos suponer que tal como los visigodos fueron convertidos al arrianismo cuando se asentaron como federados en Moesia entre el 382 y el 395, así también los burgundios fueron convertidos cuando se asentaron como federados en la Germania Prima entre el 412 y el 436. Esta datación ayudaría a explicar por qué llegó a Constantinopla una historia que, con muchos aditamentos recibidos durante su viaje, estaba designada a explicar por qué los burgundios del Este habían juzgado conveniente convertirse en cristianos en torno al 430⁵³. Estos burgundios habían permanecido al Este del Rhin cuando el grueso de la población había pasado a Galia en el 406; y, aunque no conocemos cuáles eran las relaciones entre los dos grupos de burgundios se puede, al menos, suponer que si los burgundios del Este fueron convertidos a su vez hacia el 430, sus compañeros de la Galia fueron convertidos en torno al mismo período.

Si esto fuera todo, podríamos concluir con toda seguridad que antes del año 476 ninguna de las grandes poblaciones germanas que vivían fuera de las fronteras era cristiana. Había personas aisladas y grupos de personas que habían sido convertidos, pero en conjunto, los pueblos eran todos paganos. Desafortunadamente ha sobrevivido poca información referente a tres grandes poblaciones que habían sido absorbidas en el Imperio de Atila hacia el final del siglo iv y, por eso, permanecieron largo tiempo fuera del campo de observaciones de los autores romanos. Estos pueblos son los ostrogodos, los gépidos y los rugios.

Había comunidades católicas entre los ostrogodos en Crimea hacia el 400⁵⁴. Pero el grueso de los ostrogodos eran aún paganos en el 406, cuando se realizaban sacrificios humanos en el ejército de

⁵³ Sócrates, VII. xxx. 3, cfr. *Chronica Minora*, ii, 491. La historia no especifica si estos burgundios se hicieron católicos o arrianos. No hay razón para rechazar la verdad sustancial de la historia: E. A. Thompson, *Attila and the Huns* (Oxford, 1948), pp. 66 ss.

⁵⁴ Juan Crisóstomo, *Ep.* XIV, ccvi, él mismo intentó oponerse al arrianismo de los godos en Constantinopla, estableciendo que se debía reservar una iglesia para los cultos católicos celebrados por los godos católicos del lugar. Nombró también presbíteros y diáconos que sabían gótico. Todavía se conservan uno o dos de los sermones que Juan les predicó en el 399: Theodoret, *H. E.* v. 30, Juan, *Homilia iv habita postquam presbyter Gothus*, etc. (Migne, P. G. lxxiii, 499-510), con P. Batiffol, «De quelques homélieis de S. Jean Chrysostome et de la version gothique des écritures», *Revue Biblique*, viii (1899), 566-72. Pero no hay evidencia de que enviara misioneros para convertir a los germanos paganos como hizo con los hunos: Theodoret, *H. E.*, v. 31.

Radagaiso, que invadió Italia en este año ⁵⁵. Jordanes dice, refiriéndose aparentemente al siglo iv, que los misioneros visigodos arrianos se instalaron entre los ostrogodos ⁵⁶. No hay razón para dudar de él, pero el autor no hace ninguna indicación de que consiguiera ningún éxito significativo. Es también verdad que muchos godos cristianos vivían en Constantinopla en la primera mitad del siglo v, bajo el liderazgo de Gainas, Plinthis, Ardaburio y otros; pero es difícil imaginar las circunstancias en las que los misioneros godos de Constantinopla o del viejo asentamiento de Ulfila en Nicópolis, pudieran haber trabajado entre estos ostrogodos que habían sido invadidos por los hunos hacia el 370 y que vivieron en grandes dificultades bajo el gobierno opresivo de los nómadas hasta el 455. Viajeros no autorizados, incluso obispos, no eran ciertamente bien recibidos en el Imperio huno y si eran descubiertos se les mataba inmediatamente ⁵⁷. Sería absurdo, desde luego, suponer que estas condiciones habían hecho imposible la conversión. Pero ¿no es más probable que los ostrogodos fueran convertidos en el 456-72, cuando estaban viviendo en la provincia romana de Pannonia, donde el acceso a ellos no habría encontrado obstáculo? ⁵⁸. En cuanto a la identidad de quienes les convirtieron, uno o dos indicios hacen suponer que fueron godos de Constantinopla (o de Nicópolis). El fragmento conservado del Calendario Gótico, en la forma en que lo conocemos, es un documento ostrogodo y fue escrito en el reino ostrogodo de Italia en el período 493-553. Pero originariamente había sido un documento visigodo: fue redactado en su forma originaria hacia fines del siglo iv, cuando los visigodos vivían al sur del bajo Danubio ⁵⁹. El calendario, de cualquier forma, no fue transmitido directamente de los visigodos a aquellos ostrogodos que se asentaron más tarde en Italia. Hay un elemento en el Calendario, en el estado en que lo conocemos y en el que lo conocieron los ostrogodos en Italia, que fue añadido al texto original algunos años después de que los visigodos hubieran dejado los Balcanes dirigiéndose hacia el Occidente. Los godos en Constantinopla, como es bien conocido, se vieron comprometidos con entusiasmo en la disputa Psatiria en el período de cambio del

⁵⁵ Orosio, VII, xxxvii.4f.

⁵⁶ Loc. cit. en n. 11, p. 72 supra.

⁵⁷ Sozomeno, XII, xxvi. 6 ss. Prisco de Panium, frag. 8, p. 320.

⁵⁸ Cfr. Zeiller, op. cit., pp. 536f. Una equilibrada valoración de todas las hipótesis.

⁵⁹ Esto ha sido establecido por H. Achelis, «Der älteste deutsche Kalender», *Zeitschrift f.d. Neutestamentliche Wissenschaft*, i (1900), 308-35 a 314 ss., 322; R. Loewe, «Der Gotische Kalender», *Zeitschrift f. Deutsches Altertum*, lix (1922), 245-90 a 274 ss., 278 ss., 283.

siglo IV al V; y no se reconciliaron con sus adversarios hasta el 419⁶⁰. Tras la reconciliación los godos, como un gesto hacia sus oponentes, dedicaron, en su Calendario, una fiesta al jefe de sus opositores, Doroteo de Antioquía, aunque había tenido una muerte natural y no por martirio, en el 407, a la inusual edad de 119 años⁶¹. Pero en el 419 los visigodos ya estaban asentados en el reino de Toulouse, y quizá aún no habían tenido noticias de estos hechos. En todo caso, apenas podemos suponer que hubieran incluido en su Calendario a una figura tan remota como Doroteo, tanto más si ellos no tomaron parte en la controversia Psatiria. El Calendario, por consiguiente, deriva en su forma actual de Constantinopla o Nicópolis y fue transmitido al grueso de los ostrogodos cuando se hicieron cristianos, no por los visigodos de Galia sino por los godos que vivían en la capital oriental o cerca de ella. En segundo lugar se ha demostrado que el texto godo del Evangelio de Lucas y Marcos, como se conserva en el *Codex Argenteus*, es una versión muy revisada y latinizada en la que las expresiones originales de Ulfila han sido alteradas por estudiosos visigodos de Galia⁶². Por el contrario, los textos de Mateo y Juan están en el estilo más puro y más cercano al de Ulfila y es evidente que escaparon a las atenciones de los estudiosos visigodos⁶³. Pero en el 489, cuando los ostrogodos entraron en contacto directo con los visigodos, la revisión visigoda del texto de Ulfila debía estar ya bastante avanzada, ya que Salviano nos habla de ellos en el 440. Pero entonces, ¿cómo llegaron a tener los ostrogodos un texto tan puro del evangelio de Mateo, como nos muestra el *Codex Argenteus*? No pudieron recibirlo de los visigodos de Toulouse, ya que no puede pensarse que hubieran esperado hasta el 489 antes de recibir algún texto de Ulfila; y si lo hubieran recibido de los visigodos en el 489 o después, no habría sido tan puro ni tan cercano al original de Ulfila como el Argenteo nos muestra que era. La única suposición válida sería que el texto más puro fuera el usado por los godos en Constantinopla durante el siglo V tras la partida de Alarico en el 401. Los godos de la capital oriental, por lo que parece, no habían desnaturalizado el trabajo de Ulfila al nivel realizado por los visigodos de Toulouse⁶⁴. Pero si se está de

⁶⁰ Sócrates, V, 23; Sozomeno, vii, xvii, 9 ss.; Suda, siglo V. «Ἀπειραυτοί».

⁶¹ Cfr. el calendario en la fecha del 6 de noviembre y cfr. H. Delehayé, art. cit., p. 277; Loewe, art. cit., p. 271.

⁶² Salviano relata sus actividades (V, 5 ss.).

⁶³ G. W. S. Friedrichsen, *The Gothic Version of the Gospels* (Oxford, 1926), pp. 160 s., 243.

⁶⁴ Cfr. id., *The Gothic Version of the Epistles* (Oxford, 1939), pp. 261-4, con la que no estoy de acuerdo en algunos puntos. ¿Cómo ha podido ocurrir que un texto visigodo de Lucas y Marcos fuera incluido en el *Codex Argenteus*?

acuerdo con que los ostrogodos, al convertirse, habían recibido el Nuevo Testamento y el Calendario de su Iglesia de los godos de Constantinopla, es difícil negar que el último haya tenido una parte decisiva en su conversión. Existen, de hecho, algunas razones para pensar que los misioneros godos conquistaron a los ostrogodos a la nueva fe, mientras que no hay razones para pensar que los romanos hubieran tenido nada que ver con su conversión.

En el siglo iv los gépidos vivían en los montes Cárpatos, al norte de los visigodos de Transilvania. Misioneros visigodos se habían instalado entre ellos como entre los ostrogodos en el siglo iv. Pero aunque debieron haber realizado algunas conversiones entre ellos, no hay indicio de que tuvieran mayor éxito que el obtenido entre los ostrogodos⁶⁵. De hecho, los gépidos eran aún paganos cuando Salviano los menciona en el 440-1; por una frase de Salviano referida a ellos, se puede, quizá, sugerir que por aquel entonces hacían sacrificios humanos⁶⁶. Tras la caída del Imperio huno en el 455, todavía vivían en el este de Tisza y recibían subsidios anuales del Imperio Romano de Oriente⁶⁷. Todavía más tarde, en el 472, ocuparon tierras a ambos lados del Danubio, en torno a Singidunum y Sirmium. Sólo se habla de ellos como arrianos en el siglo iv⁶⁸. Si fueron convertidos cuando aún estaban bajo el dominio huno, su conversión debe datarse en el período 441-55. Pero de todos los períodos en los que pudo ocurrir la conversión de un pueblo sometido a los hunos, éste es seguramente el período más improbable. En el 441-3 y de nuevo en el 447, Atila llevó a cabo sus dos grandes ataques en el Imperio Oriental. Después del 447 había una tensión creciente en la frontera del bajo Danubio. En el 451 Atila se volvió de improviso contra Occidente e invadió Galia. En el 452 estaba en Italia. En el 453 murió y entonces surgieron las guerras entre sus hijos y, en el 455 el gran Imperio huno fue derrotado por la rebelión de los pueblos sometidos, que fueron guiados por los gépidos. En todas sus campañas los hunos llevaban consigo a los guerreros de las poblaciones sometidas, en parte porque reforzaban su propio poder y en parte porque habría sido peligroso dejarles allí estando los guerreros hunos alejados. ¿Podemos suponer que en estas condiciones los misioneros cristianos fueran capaces de convertir a los gépidos que estaban delante de los propios ojos de Atila? ¿No es más fácil suponer que los misioneros hubieran venido pacíficamente

⁶⁵ Jordanes, *Get.*, loc. cit.

⁶⁶ Salviano, IV, 67, cfr. 82: «Gepidarum inhumanissimi ritus».

⁶⁷ Jordanes, *Get.*, I, 264.

⁶⁸ Procopio, *B. V.* iii.2.5.f; *B. G.* vii. 34.24; Cirilo de Scitopolis, *Vita S. Sabae*, p. 176, 5.^a ed. E. Schwartz.

a lo largo del Danubio hasta Sirmium y Singidunum y que hubieran convertido a los gépidos en el 472 y en los años posteriores?

Por último, los rugios que vivían en la baja Austria, al norte del Danubio, eran arrianos antes de la muerte de San Severino en el 482; aquí tenemos un claro ejemplo de una población germana cristiana viviendo fuera de la frontera romana. Es cierto que, aunque sus cuarteles generales estaban al norte del Danubio, los rugios controlaban un área considerable de territorio al sur del río, tenían guarniciones en él y exigían un tributo por ello. Pero esto apenas cambia la cuestión: era una población germánica que había sido convertida al cristianismo, en el período del que nos estamos ocupando, mientras vivían fuera de la frontera. De cualquier forma, de ello no se sigue necesariamente que los rugios fueran convertidos como resultado de la actividad misionera de los romanos o de los godos fuera de la frontera. Algunos rugios no habían sido absorbidos en el Imperio de Atila y se habían asentado en las provincias romanas. Podemos vislumbrar en el período del 434-41, cuando se rebelaron y conquistaron Noviodunum, en el bajo Danubio, que es evidente que su residencia estaba en este territorio⁶⁹. Aquí habría sido fácil para los godos de Nicópolis o de Constantinopla haber tenido contacto con ellos y haberlos instruido en la fe arriana. El resto de los rugios, cuando se liberaron del dominio de los hunos, podrían haber seguido el ejemplo de esta parte de su población⁷⁰. Esto, desde luego, no es más que una hipótesis: no hay ningún tipo de evidencia acerca de la conversión de los rugios. Pero quizá explica la conversión de forma más sencilla de lo que ha sido hecho hasta ahora, y muestra también que no hay ninguna razón que nos lleve a postular la existencia de una misión goda en el imperio de Atila.

IV

Aunque podemos justificar la conversión de los diversos pueblos germanos, no tenemos ninguna prueba para suponer que los misioneros romanos hubieran jugado un papel determinante en el proceso. Es cierto que conocemos los nombres de ciertos obispos católicos que trabajaron entre los invasores una vez que cruzaron la frontera. Pero los germanos no fueron ganados al catolicismo en este período, y el trabajo de estos obispos fue infructuoso. Algunos han

⁶⁹ Prisco de Panium, fragm. Ia, con Thompson, op cit., 217 f.

⁷⁰ Cfr. Rappaport, en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, 1 A 1222 supone que los rugios se hicieron cristianos tras la caída del Imperio de los hunos en el 455.

conjeturado que los burgundios fueron convertidos por los romanos arrianos del territorio renano, pero hasta que no se produzca una prueba de la existencia de una comunidad de romanos arrianos en el Rhin, en la primera mitad del siglo v —y evidentemente debería tratarse de una comunidad floreciente y vigorosa— es más prudente suponer que los misioneros visigodos llegaron desde Toulouse tras fundar allí su reino en el 418. Por otra parte, probablemente se ha exagerado cuando se ha hablado de la existencia de una importante y afortunada misión goda fuera de la frontera romana y en el territorio de Atila ⁷¹: los fenómenos que deberían ser aclarados por esta pretendida misión pueden ser también explicados de otro modo. Que nuestra información es insuficiente está también muy claro, pero la conversión de los ostrogodos y de los gépidos se puede explicar más fácilmente si la situamos en un período en que estos pueblos relativa tranquilidad. Los resultados obtenidos por la misión goda fueron, desde cualquier punto de vista, bastante notables ⁷², pero no hay ninguna prueba convincente de que fuera dirigida en presencia de los hunos. La conclusión final a la que podemos llegar es que hasta el año 476, año en el que el Imperio de Occidente dejó de existir como una entidad política, ninguna de las grandes poblaciones germanas, con la única excepción de los rugios, había sido convertida al cristianismo mientras todavía vivían fuera de las fronteras romanas. El problema principal afecta a los pueblos sometidos a los hunos. No se puede mantener ninguna hipótesis mediante pruebas irrefutables; y sólo podemos decir que, dado que conocemos el dominio feroz de los nómadas, nuestra conclusión no es improbable y que no está en contradicción con ninguno de los pocos elementos de juicio de que disponemos. Más aún, incluso si movemos el límite inferior del 476 a, digamos, la muerte de Justiniano en el 565, encontraremos, excepcionalmente, sólo un caso más de un pueblo que, como los rugios, fue convertido al cristianismo mientras vivían en territorio que no fue nunca romano. Esta excepción son los lombardos (ver *supra*, p. 84), quienes curiosamente fueron convertidos en la baja Austria, donde antes que ellos habían vivido los rugios, y que fueron ganados para la fe por los misioneros rugios. Repetimos de nuevo que es cierto que ninguno de los grandes pueblos germanos que entraron en las provincias romanas en los siglos iv y v permanecieron paganos durante más de una generación después de haber cruzado la frontera. De hecho, no conocemos ningún pue-

⁷¹ Cfr., por ejemplo, K. D. Schmidt, *op. cit.*, pp. 419 ss.

⁷² Esto se confirma por la existencia de elementos griegos en el alemán eclesiástico: cfr. Schulze, *op. cit.*, pp. 526 ss.

blo cuya conversión haya sido obtenida más tarde que la de los suevos, los cuales entraron en Galia en el 406 y fueron gobernados por primera vez por un cristiano sólo cuarenta y dos años después, e incluso los suevos, en algunos casos, se volvieron hacia el cristianismo ya en el 417⁷³. Podía parecer que de ello se sigue que el acto de cruzar las fronteras imperiales y establecerse sobre suelo romano implicaba necesaria e inevitablemente el abandono del paganismo y la conversión a la religión de Roma. Ninguno de estos dos fenómenos se atestigua sin el otro y si nuestros casos son válidos hay suficientes ejemplos que nos justifican para rechazar la coincidencia como única explicación. Esto significa que la historia religiosa de los germanos en el período romano no se puede separar de su historia política. Su transición de la vida salvaje de la *barbaria* a las relaciones sociales de la *Romania*, les produjo una apreciable y comparativamente rápida transformación en su religión. La entrada a un nuevo mundo económico y social fue seguida necesariamente por la entrada en un nuevo mundo espiritual.

⁷³ Orosio, VII, xli, 8.

IV

HISTORIOGRAFIA PAGANA Y CRISTIANA EN EL SIGLO IV¹

ARNALDO MOMIGLIANO

I

El 28 de octubre del 312 los cristianos se encontraron de repente y de improviso victoriosos². La victoria fue un milagro —aunque hubo diferentes opiniones sobre la naturaleza del signo otorgado a Constantino. Los ganadores se hicieron conscientes de su victoria con un repentino sentimiento de venganza y resentimiento. Una voz estridente de odio implacable, el *De mortibus persecutorum* de Lactancio, anunció al mundo la victoria del puente Milvio³. En este horrible opúsculo del autor del *De ira dei* hay algo de la violencia de los profetas que no posee el sentido redentor de la tragedia que inspira el canto de Nahum por la caída de Nínive: «Su furor se expande como el fuego y rompe en pedazos las rocas. El eterno es bueno, es una fortaleza en el día de la desgracia»: todo esto tiene, al menos, una elemental simpleza que está bien lejos de la prosa

¹ Las notas de esta conferencia sólo intentan ser una introducción a la bibliografía más reciente.

² Cfr., sin embargo, P. Bruun, «The Battle of the Milvian Bridge: the Date Reconsidered», *Hermes* lxxxviii (1960), 36170, quien sitúa la batalla en el 311.

³ El comentario más importante es el de J. Moreau, *Sources Chrétiennes* (París, 1954). Cfr. W. Nestle, «Die Legende vom Tode der Gottesverächter», *Arch. f. Religionsw.*, xxxiii (1936), 246-69, reimpresa en *Griechische Studien* (1948), p. 567. En general: J. Stevenson, *Studia Patristica*, i (Berlín, 1957), 661-77. No del todo convincente S. Rossi, *Giorn. Ital. Filol.*, xiv (1961), 193-213.

complacida y sofisticada del retórico del siglo iv. Lactancio no era el único. Más sobrio, pero no menos implacable, Eusebio describe la venganza divina contra los que habían perseguido a la Iglesia. Para nosotros está claro que existe algo en común entre los judíos que murieron en defensa de la antigua Jerusalén y los cristianos que murieron por la construcción de la nueva Jerusalén contra el Imperio Romano. Los estudiosos modernos han podido demostrar fácilmente que en forma y en sustancia el mártir judío es el prototipo del mártir cristiano. Pero estos descubrimientos de los estudiosos tienen bien poco que ver con la realidad del siglo iv. Los alumnos odiaron a sus maestros y fueron odiados a su vez. Con un grito de alegría Eusebio, que posiblemente era de origen judío, retoma de Josefo la historia del asedio y conquista de Jerusalén: de esta manera podían perecer los enemigos de Cristo. Quizá no es casual que ni Lactancio ni Eusebio hubieran sufrido mucho personalmente durante la persecución de Diocleciano. Como Tácito en relación con Domiciano, aquéllos se hicieron los portavoces del resentimiento de una mayoría que había sobrevivido al terror más que al tormento físico. Eusebio había estado cerca de su maestro Pánfilo, quien en la prisión continuó su trabajo sobre la Biblia mientras esperaba la muerte ⁴.

Si hubo personas que recomendaron tolerancia y una pacífica coexistencia entre paganos y cristianos, éstos fueron rápidamente excluidos. Los cristianos estaban preparados para tomar el poder en el Imperio Romano, como muestra claramente Eusebio en la introducción de la *Praeparatio evangelica*, donde enfatiza la correlación entre *pax romana* y mensaje cristiano: la idea no era nueva. Los cristianos estaban también decididos a hacer imposible la vuelta de la Iglesia a las condiciones de inferioridad y de persecución del período precedente. Podemos, por el momento, dejar de lado los problemas y conflictos internos de la Iglesia originados por tal situación. La revolución del siglo iv que suscitó toda una nueva historiografía no se entenderá si se infravalora la determinación, casi la fiera, con que los cristianos agradecieron y explotaron el milagro que había convertido a Constantino en un partidario protector y, más tarde, en un legislador de la Iglesia cristiana.

Basta un solo hecho para demostrarlo. Todas las primeras obras en el campo de la historiografía cristiana son anteriores a las que pueden ser consideradas sus correspondientes en la historiografía

⁴ Los hechos son recogidos por H. J. Lawlor y J. E. L. Oulton, *Eusebius, The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine*, traducción con introducción y notas (Londres, 1928; reimpresso en 1954), ii, 332. Cfr. S. Liebermann, *Ann Inst. Phil. Hist. Orient.*, vii (1939-44), 395-446.

pagana. El *De mortibus persecutorum* fue escrito por Lactancio hacia el 316. La primera edición de la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio apareció probablemente alrededor del 312⁵. Su vida de Constantino —de cuya autenticidad apenas puede dudarse— fue escrita no mucho después del 337⁶. Atanasio escribió la vida de San Antonio alrededor de los años 360. De entre las obras paganas ninguna puede ser datada con absoluta certeza antes de la muerte de Constantino. La *Historia Augusta* da a entender que pudo haber sido escrita bajo Diocleciano y Constantino, pero la mayoría de los estudiosos modernos prefieren, correcta o incorrectamente, una fecha posterior al 360⁷. La característica trilogía a la que pertenecen «los Césares» de Aurelio Víctor se reunió con posterioridad al 360⁸. Las vidas de los sofistas de Eunapio —que era un hagiógrafo pagano— fueron publicadas alrededor del 395⁹. También Amiano Marcelino terminó su obra hacia el 395¹⁰. En general los cristianos precedieron a los paganos en sus obras creativas. Los cristianos atacan. Los paganos están a la defensiva.

La situación cambió a finales del siglo. La muerte de Teodosio precipitó una crisis política y los bárbaros rápidamente sacaron partido de ello con invasiones a una escala sin precedentes. La intervención del Estado en temas teológicos parecía ahora menos atractiva a la gente que había presenciado los procesos contra los pris-

⁵ Sobre la controversia acerca de las varias ediciones de la *Historia Ecclesiastica*, de la cual no voy a tratar aquí, cfr. especialmente la introducción de E. Schwartz a su ed. *maior* (Berlín, 1909), vol. iii y artículo en Pauly Wissowa, *Realencyclopädie*, s.v. «Eusebius» (ahora reimpreso en *Griechischen Geschichtsschreiber*, 1957, pp. 540 ss.); R. Laqueur, *Eusebius als Historiker seiner Zeit* (Berlín y Leipzig, 1929); H. J. Lawbor y J. E. L. Oulton, introducción a su traducción (1928); H. Edmonds, *Zweite Auflagen im Altertum*, Leipzig, 1941, pp. 25-45 (con bibliografía).

⁶ La bibliografía hasta el 1956 se encuentra en B. Altaner, *Patrologie* (5.ª ed. Freiburg im Br., 1958), p. 209. También J. Straub, *Studia Patristica*, i (Berlín, 1957), 679-95.

⁷ Mi ensayo reimpreso en *Secondo Contributo alla storia degli studi classici* (Roma, 1960), pp. 105-43, tiene la bibliografía, a la que quiero añadir W. Ensslin, *Studi Calderini-Paribeni*, i (1956), 313-23; J. Straub, *Bonner Jahrbücher*, clv-clvi (1955-6), 136-55; y más particularmente E. M. Staerman, *Vestnik Drevnei Istorii*, 1957, 1, 233-45, traducido en *Bibl. Class. Orient.*, V (1960), 93-110; y A. I. Dovatur, *V. D. I.* citado, pp. 245-56. No me siento persuadido por los argumentos de E. Schwartz, *Bull. Fac. Lettres Strasbourg*, xl (1961), 169-76.

⁸ El problema se discute en mi *Secondo Contributo alla storia degli studi classici*, pp. 145-89; G. Puccioni, *Studi Ital. Fil. Class.*, XXX (1958), 207-54 y *Ann. Scuola Normale Pisa*, xxvii (1958), 211-23, sugiere una fecha posterior.

⁹ Cfr. también W. R. Chalmers, *Class Quart.*, N. S., iii (1953), 165-70.

¹⁰ Cfr., sin embargo, O. J. Maenchen-Helfen, *A. J. Ph.*, lxxvi (1955), 384-400.

cilianistas y las crueles ejecuciones que acabaron con ellos. Muchos cristianos se sintieron menos seguros de sí mismos y volvieron al paganismo. Muchos paganos se hicieron más agresivos y osaban decir públicamente que la nueva religión era la responsable de la caída del Imperio. En el campo pagano, la resignación cedía a la furia, y en el campo cristiano la agresividad se tenía que transformar en autodefensa. Esto, incidentalmente, produjo una vuelta a la historiografía en griego, la cual, curiosamente, había estado ausente de las luchas ideológicas del siglo iv. Queda claro que los años entre 395-410 vieron un nuevo desarrollo de la historiografía que está más allá de los límites de esta conferencia. Aunque no intentaremos olvidarnos de ellos, limitaremos nuestro análisis a los años 312-95.

II

La clarividente determinación de los cristianos, que de repente se hizo diáfana en torno al 312, fue el resultado de siglos de disciplina y de pensamiento. En tiempos de persecución y de difícil tolerancia, la Iglesia había elaborado su idea de la ortodoxia y su concepción de la economía providencial de la historia. Emergió victoriosa para reafirmar con incrementada autoridad el diseño inequívoco de la divina intervención en la historia, la implacable eliminación de las desviaciones. Las bases de la historiografía cristiana habían sido establecidas bastante antes de la batalla del puente Milvio.

Conocemos todos la historia del hombre que fue a una librería londinense y pidió un Nuevo Testamento en griego. El empleado fue a la trastienda y a los diez minutos volvió con un aire preocupado. «Es extraño, Señor, pero parece que el griego es la única lengua en la que el Nuevo Testamento aún no ha sido traducido.» Esta historia nos puede recordar dos hechos. El primero es que hubo una época en que el Nuevo Testamento sólo existía en griego y, el segundo y más importante, que en esta época era tan difícil como ahora encontrar una librería que tuviera un Nuevo o incluso un Antiguo Testamento en griego. En torno al 180 d.C., un hombre como Galeno podía entrar casualmente en una librería sólo para descubrir que estaban vendiendo una edición no autorizada de sus propias conferencias. Pero aunque hubiera estado interesado en el cristianismo difícilmente habría encontrado una Biblia. La Biblia no era literatura para paganos. Su griego no era suficientemente elegante. Lactancio decía: «apud sapientes et doctos et principes huius saeculi scriptura sancta fide care(a)t» (*Inst.* V.i.15). Cuando encontramos un pagano con un ligero conocimiento de la Biblia, como

el anónimo autor del «Sobre lo sublime», hay que suponer una influencia directa judía: además, justificadamente, porque el autor de «Sobre lo sublime» era un discípulo de Cecilio de Calacte, quien según todos los indicios era judío¹¹. Normalmente los paganos cultos del Imperio Romano no sabían nada acerca de la historia judía ni de la cristiana. Si querían alguna información sobre los judíos la conseguían de segunda mano, tal y como leemos en Tácito. La consecuencia era que el conocimiento de la historia judía o cristiana venía, normalmente, al mismo tiempo que la conversión al judaísmo o al cristianismo. Se aprendía una historia nueva porque se adquiría una nueva religión. La conversión significa textualmente el descubrimiento de una nueva historia desde Adán y Eva hasta los acontecimientos contemporáneos¹².

La nueva historia no podía suprimir a la antigua. De alguna manera necesitaba introducir a Adán y Eva en un mundo habitado por Deucalión, Cadmo, Rómulo y Alejandro el Grande. Todo ello creaba una serie de problemas nuevos. En primer lugar había que explicar a los paganos la versión hebrea de la historia. En segundo lugar se esperaba que los historiadores cristianos silenciaran la objeción de que el cristianismo era nuevo y por tanto no respetable. En tercer lugar los hechos de la vida pagana tenían que encajar en el esquema judeocristiano de redención. En seguida se hizo imprescindible para los cristianos elaborar una cronología que satisficiera a la vez las necesidades elementales de la enseñanza y los más elevados propósitos de interpretación histórica. Los cronógrafos cristianos tuvieron que compendiar la historia que los conversos iban a considerar propia; también tenían que mostrar la antigüedad de la doctrina judeocristiana y tenían que crear un modelo de historia providencial. El resultado fue que, a diferencia de la cronología pagana, la cristiana fue también una filosofía de la historia. A diferencia de la enseñanza elemental pagana, la enseñanza elemental cristiana de la historia no podía evitar tratar los puntos esenciales del destino del hombre. El converso, abandonando el paganismo, estaba obligado a ampliar

¹¹ Cfr. A. Rostagni, *Anonimo. De lo Sublime* (Milán, 1947); E. Norden, «Das Genesiszitat in der Schrift vom Erhabenen», *Abb. Berlin Akad.* (1954), p. 1.

¹² Acerca de las implicaciones de la visión cristiana de la historia cfr., por ejemplo: L. Tondelli, *Il disegno divino nella storia* (Turín, 1947); O. Cullmann, *Christus und die Zeit* (2.ª ed., Zurich, 1948); W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit* (2.ª ed., Stuttgart, 1951); R. L. P. Milburn, *Early Christian Interpretations of History* (Londres, 1954); K. Lowith, *Weltgeschichte und Heilgeschehen* (Stuttgart, 1953); C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* (Munich, 1956). Cfr. también H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zurich, 1945) y los estudios de S. G. F. Brandon y K. Lowith en *Numen*, ii (1955).

su horizonte histórico: por primera vez, probablemente, pensaba en términos de historia universal.

La labor preliminar en la cronología cristiana fue realizada antes del siglo iv¹³. Los nombres más grandes implicados en esta obra, Clemente Alejandrino, Julio Africano e Hipólito de Roma pertenecen a los siglos ii y iii. Ellos crearon el marco para la idea de la administración divina del mundo, transformaron la cronografía helénica en ciencia cristiana y añadieron las listas de obispos de las sedes más importantes a las listas de los reyes y magistrados del mundo pagano. Presentaron la historia de tal forma que el esquema de redención era fácilmente perceptible. Ponían especial cuidado en mostrar la prioridad de los judíos sobre los paganos —en este punto es obvia su deuda con la apologética judía. Establecieron criterios de ortodoxia mediante el simple mecanismo de introducir listas de obispos que representaban la sucesión apostólica. Los cálculos acerca de la vuelta de Cristo y acerca del juicio final no habían sido nunca extraños a la Iglesia. Desde que el Apocalipsis atribuido a San Juan fue reconocido en la Iglesia como fuente autorizada, los cálculos milenarísticos se habían multiplicado. La cronología universal en el sentido cristiano debía necesariamente tener en consideración no sólo el principio sino también el fin; debía aceptar o combatir la creencia en el milenio. La cronología y la escatología venían a formar un todo único. Ambos, Julio Africano e Hipólito creían firmemente en el milenio, aunque sin creer todavía que el fin del mundo estuviera próximo. Pero los más elevados propósitos de la filosofía de la historia no se separaban nunca del cometido inmediato de informar y edificar a los fieles. La introducción de Hipólito a su *Chronicon* es explícita en este sentido. Por citar una frase de sus traducciones latinas (otra fue incorporada en el Cronógrafo del 354) su propósito era mostrar «*quae divisio et quae perditio facta sit, quo autem modo generatio seminis Israel de patribus in Christo completa sit*».

Al principio del siglo iv la cronología cristiana ya había superado su etapa creativa. Lo que Eusebio hizo fue corregir y mejorar la obra de sus predecesores y, de entre ellos, se basó especialmente en

¹³ Además de la obra fundamental de H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzant. Chronographie* (Leipzig, 1880-98). Citaré sólo a A. Hamel, *Kirche bei Hippolyt von Rom* (Gütersloh, 1951); M. Richard, *Mélanges de Sciences Religieuses*, vii (1950), 237, y viii (1951), 19 (sobre Hipólito); B. Kötting, «Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus», *Hist. Jahrb.*, lxxvii (1957), 125-39; P. Courcelle, «Les Exégèses chétiennes de la quatrième églogue», *Rev. Etud. Anc.*, lix (1957), 294-319; A. D. Van Den Brincken, *Studien zur Lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising* (Düsseldorf, 1957; con bibliografía).

Julio Africano¹⁴. Corrigió detalles que le parecían equivocados, incluso a costa de disminuir la prioridad de los héroes bíblicos en favor de los paganos. Moisés, un contemporáneo de Ogiges, según Julio Africano, fue hecho contemporáneo de Cécrope, con una pérdida de trescientos años. Eusebio no tuvo miedo en atacar las hipótesis de San Pablo acerca de la cronología del libro de los Jueces. Usó libremente fuentes judías y anticristianas, como Porfirio. Introdujo un cálculo desde Abraham que le permitió evitar los escollos de una cronología según los primeros capítulos del Génesis. Parece haber sido el primero en utilizar el útil método de presentar la cronología de varias naciones en columnas paralelas. No parece que ninguno de los anteriores cronógrafos hubieran usado este esquema, aunque a menudo ha sido atribuido o a Cástor o a Julio Africano. Cometió muchos errores, pero no nos sorprenden demasiado. Hace cincuenta años Eduard Schwartz, para salvar la reputación de Eusebio de cronógrafo competente, conjeturó que los dos textos en los que se ha conservado el *Chronicon* —la traducción latina de San Jerónimo y la anónima traducción armenia— estaban basados en un texto interpolado que pasaba por ser original de Eusebio. Quizá esta suposición es innecesaria: tampoco estamos seguros de que la versión armenia esté más cercana del original que la traducción latina de San Jerónimo. Ambas versiones reflejan las inevitables extravagancias de Eusebio, para quien la cronología era algo que estaba entre una ciencia exacta y un instrumento de propaganda.

Pero reconocemos al consejero sagaz y mundano del emperador Constantino en la ausencia de sueños milenarios: Eusebio y San Jerónimo, que le siguió, contribuyeron decisivamente a desacreditarlos. Desde luego no los consiguieron abolir. Los cálculos milenarísticos reaparecieron en el *De cursu temporum* que escribió el obispo Hilario a fines del siglo iv¹⁵. Y también constituyeron una parte del pensamiento de Sulpicio Severo en este mismo período¹⁶. Como ya hemos dicho, los desastres del fin del siglo habían modificado los sueños, como hicieron con el resto de las demás realidades.

Gracias a Eusebio, la cronografía permaneció como la forma típica de instrumentación cristiana en el siglo iv. Se ocupaba más del

¹⁴ La obra esencial después de E. Schwartz, es R. Helm, «Eusebios», *Chronik und ihre Tabellenform*, *Abh. Berl. Akad.* 1923), p. 4. Cfr. también R. Helm, *Eranos*, xxii (1924), 1-40 y A. Schöne, *Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus* (Berlín, 1900). D. S. Wacace-Hadrill, «The Eusebian Chronicle: the extend and date of composition of its early editions», *J. T. S.*, n.s. vi (1955), 248-53.

¹⁵ El texto está editado en C. Frick, *Chronica Minora*, i (1892).

¹⁶ S. Petre, I «*chronica*» di Sulpicio Severo (Ciudad del Vaticano, 1955).

diseño de la historia que del detalle. Los cristianos, por otra parte, no eran los únicos que tenían un problema de educación histórica. Los paganos tenían sus propios problemas. Pero en seguida podemos precisar la diferencia en la enseñanza de la historia entre paganos y cristianos. En su enseñanza elemental los paganos no se interesaban por los valores supremos. Su principal preocupación era mantener vivo el conocimiento del pasado de Roma. Tras el terremoto social y político del siglo III había emergido una nueva clase dominante que tenía dificultad en recordar incluso los hechos más simples de la historia romana¹⁷. Esto explica por qué Eutropio y Rufo Festo recibieron del emperador Valente la orden de preparar un breve compendio de la historia romana. Eutropio fue el primero en obedecer la orden imperial. Pero las 77 páginas de su texto de Teubner debieron parecerle demasiado a Valente. Festo, que le siguió, se limitó a cerca de 20 páginas. Cuando le dedicó su obra al *gloriosissimus princeps* como algo más corto que un compendio —una simple enumeración de hechos— no era por modestia sino por puro respeto a la verdad. Los nuevos hombres que al llegar del ejército de las provincias o de Germania adquirían poder y riqueza querían adquirir ciertos conocimientos del pasado de Roma. Tenían que mezclarse con los miembros que sobrevivían de la aristocracia senatorial en quienes el conocimiento de la historia romana y de las antigüedades era *de rigueur*. El establecimiento de un nuevo Senado en Constantinopla, que determinó el surgimiento de otra clase privilegiada, complicó este problema. Los senadores de Constantinopla salidos de la clase municipal superior de Oriente eran, probablemente, bastante cultos, pero su fuerte no era la lengua latina ni la historia romana. También ellos necesitaban *breviaria*. Eutropio fue pronto traducido al griego por un amigo de Libanio y es entonces cuando empezó su extraordinaria fortuna en el mundo bizantino. No hay muchos otros autores latinos que pudieran alardear de haber tenido, al menos, tres traducciones sucesivas al griego.

En su típica neutralidad, los *breviaria* paganos no representaban un peligro para los cristianos. Estaban de tal forma privados de contenido religioso que no podían ofender a ninguno. Por el contrario, los cristianos podían servirse fácilmente de ellos para sus propósitos. Eutropio tuvo un gran éxito en Constantinopla, donde pronto la aristocracia se hizo predominantemente cristiana. El compilador cristiano, conocido como el cronógrafo del 354, incorpora a su propia obra una recapitulación pagana de la historia de Roma, la llamada

¹⁷ E. Malcovati, *I Breviari del IV secolo*, en *Annali Università Cagliari*, xii, 1942.

*Chronica urbis Romae*¹⁸. Cuando San Jerónimo decidió continuar el *Chronicon* de Eusebio hasta el 378, utilizó autores paganos como Aurelio Víctor y Eutropio, por no hablar de la *Chronica urbis Romae*, que probablemente conocía como parte de una cronografía cristiana del 354. De cualquier forma, todo esto subraya el hecho de que los cristianos no tenían ningún compendio parangonable al de Eutropio y Festo. En el curso del siglo iv, los cristianos, sintiéndose muy seguros, no advirtieron la necesidad de los *breviaria*, que comenzaron a ver menos inútiles a finales del siglo cuando la versión pagana de la historia de Roma ganó en autoridad. Sulpicio Severo, que había absorbido la cultura pagana en Galia, fue el primero que se dio cuenta de la deficiencia y la cubrió en el 400. Combinó a los cronógrafos cristianos y la Biblia con *historici mundiales*, esto es, con los historiadores paganos. Su propósito era todavía el doble propósito de la anterior cronografía cristiana: «Ut et imperitos docerem et litteratos convincerem». Posteriormente, alrededor del 417, Orosio siguió su ejemplo cuando San Agustín le pidió que realizara un sumario de la historia de Roma como apoyo a su *Civitas dei*. Orosio escribió lo que desde un punto de vista medieval puede llamarse la definitiva transformación en el sentido cristiano del epítome pagano de la historia romana¹⁹.

III

Los epítomes se quedan por tanto en el umbral de la historia. Hasta ahora sólo habíamos tenido en consideración los libros que se proponían recordar al lector ciertos hechos más que ponérselos en contra. Pero un hecho nuevo había surgido ya. Sea en forma de cronografías o más tarde de *breviaria*, las compilaciones cristianas se proponían explícitamente dar un mensaje; es, por tanto, lícito pensar que la mayor parte de las compilaciones paganas no habían intentado dar ningún mensaje. Sulpicio Severo y Orosio lucharon por una causa, y es necesario recordar que Sulpicio Severo expresó la indignación sentida por Ambrosio y Martin de Tours por recurrir al brazo secular durante la controversia priscilianista. Consecuentemente, resultaba muy fácil transformar un manual pagano en uno

¹⁸ Mommsen, *Über den Chronographen vom J. 354* (1850), reimpresso parcialmente en *Ges. Schriften* vii, es todavía un libro fundamental. El texto en Mommsen, *Chronica Minora*, i (1892).

¹⁹ Entre la bibliografía reciente cfr. K. A. Schöndor, *Die Geschichtstheologie des Orosius* (Munich, 1952). Cfr. también J. Straub, «Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches», *Historia*, i (1950), 52-81.

cristiano mientras que era casi imposible transformar en pagano uno que hubiera sido creado como cristiano. Más tarde consideraremos una posible excepción a la regla de que los cristianos asimilaban ideas paganas mientras los paganos no se apropiaban de ideas cristianas. De todas formas la regla se sostiene: es suficiente para indicar la tendencia del siglo —e incidentalmente también para explicar por qué los cristianos vencieron tan fácilmente. Ya que esta tendencia está tan clara quizá podamos, conjeturalmente, avanzar la hipótesis de otro caso de fácil transformación de *breviaria* históricos paganos en otros cristianos. Tenemos muchas incertidumbres respecto a la primera parte del *Anonymus Valesianus*, que es una breve vida de Constantino llamada *Origo Constantini imperatoris*. Pero una fecha situable en el siglo iv es muy probable, y también parece claro que pocos pasajes cristianos son interpolaciones posteriores debidos a Orosio. Siendo así las cosas, el *Origo Constantini imperatoris* es un bello ejemplo de una obra corta pagana que fue convertida en cristiana por el simple añadido de unos pocos pasajes²⁰. Los cristianos podían sustituirlo fácilmente a causa del tinte relativamente neutro del texto original. Los paganos, por su parte, se mantuvieron bien alejados de las ideas explosivas de los cristianos.

La iniciativa de los cristianos era tal que no dudaron en apropiarse de los aspectos positivos judíos. El *Liber antiquitatum Biblicarum* del Pseudo Filón era originariamente un libro judío de historia bíblica. Parece que fue escrito en hebreo para los judíos en el siglo i d.C., más tarde fue traducido al griego y en el siglo iv transformado en un manual cristiano traducido al latín²¹.

La cuestión que se plantea es si los cristianos llegaron a ser los maestros también en el nivel más alto de la obra histórica original y si también en este campo confirmaron su capacidad para asimilar sin llegar a ser asimilados. Si esta pregunta tuviera que ser contestada simplemente con un sí no valdría la pena hacerla. Las formas tradicionales de la historiografía no atraían a los cristianos y se inventaron unas nuevas. Estas invenciones son las contribuciones más importantes hechas a la historiografía después del siglo v y antes del xvi d.C. Los cristianos permitieron a los paganos que permanecieran como los maestros de las formas historiográficas tradicionales. Por decirlo brevemente, los cristianos inventaron la historia eclesiás-

²⁰ Texto editado y discutido por R. Gessi en su edición del *Anonymus Valesianus* (Rer. Ital. Script., 1913), pero sus conclusiones no se aceptan aquí. La disertación de Gronigen de D. J. A. Westerhuis, 1906, es aún muy valiosa. Ha sido publicada una nueva edición por J. Moreau (Leipzig, 1961).

²¹ Cfr. la edición de G. Kisch, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum* (Notre Dame, Indiana, 1949).

tica y la biografía de los santos, pero no intentaron cristianizar la historia política tradicional; e influyeron en la biografía normal menos de lo que podría haberse esperado. En el siglo iv no hubo ningún intento serio de ofrecer una versión cristiana, por ejemplo, de Tucídides o Tácito, por citar dos escritores que eran todavía estudiados en serio. Una reinterpretación en términos comunes de la historia militar, política o diplomática no fue ni realizada ni siquiera intentada. Lactancio en *De mortibus persecutorum* es quizá el único escritor cristiano que trató los hechos sociales y políticos. Lo hace con un espíritu conservador y senatorial, que debió resultar molesto a los que identificaban el cristianismo con los estratos más bajos de la clase media, pero nunca desarrolló seriamente su interpretación política; su análisis no puede ser parangonado con el de Amiano Marcelino y aún menos con los *Scriptores Historiae Augustae*.

La consecuencia es clara. No hubo una verdadera historiografía cristiana basada en la experiencia política de Herodoto, Tucídides, Livio y Tácito que fuera transmitida a la Edad Media. Todo esto es ya evidente en el siglo vi cuando un historiador militar y político como Procopio resulta pagano en su forma y en su técnica. En los siglos xv y xvi, cuando los humanistas redescubrieron a sus Herodoto, Tucídides, Livio y Tácito, redescubrieron también algo para lo que no había ninguna clara alternativa cristiana. No me corresponde a mí decir si esta alternativa era posible; si un anterior «Tacitus Christianus» habría podido ser menos necio que el de la Contrarreforma. Hay que poner de relieve el hecho de que las condiciones que hicieron posible un Maquiavelo y un Guicciardini se habían establecido ya en el siglo iv d.C. Los modelos de la historia política y militar permanecieron irremediabilmente paganos. En la historiografía de más alto nivel no había nada que se pudiera comparar con la fácil cristianización de los *Breviaria* paganos.

De nuevo la influencia de Eusebio fue decisiva. Cuánto debía a sus predecesores y especialmente al misterioso Egesipo, no lo sabremos nunca, a menos que se descubran nuevos datos²². Pero está bastante claro que Egesipo escribió apologética, no historia. Aparte de él, no hay ningún otro nombre que pueda competir con Eusebio en la invención de la historia eclesiástica. No era una vana jactancia su afirmación de ser «el primero en intentar esta empresa, como los viajeros que toman una vía en un camino desolado e inexplorado»²³.

²² Entre la reciente bibliografía cfr. K. Mras, *Anz. Österr. Akad.* (1958), pp. 143-45; W. Telfer, *Harv. Theol. Rev.*, liii (1960), 143-54.

²³ De entre las muchas obras cfr. H. Berkhof, *Die Theologie Eusebii von Caesarea*, Amsterdam, 1939; id., *Kirche und Kaiser* (Zürich, 1947); F. E. Cranz en *Harvard Theological Review*, XLV (1952), pp. 47-66; K. Heussi, en *Wis-*

Eusebio, como cualquier hombre culto, sabía cómo era la historia. Sabía que era una obra retórica con el máximo de discursos inventados y con un mínimo de documentos auténticos. Desde el momento que eligió ofrecer un gran número de documentos y se abstuvo de inventar discursos, quiere decir que se propuso escribir algo diferente a la historia común. Es posible que quisiera compilar una obra preparatoria para la historia, ¿un ὑπόμνημα? Es difícil creerlo. En primer lugar los ὑπομνήματα históricos estaban limitados a los acontecimientos contemporáneos. En segundo lugar, Eusebio habla como si estuviera escribiendo historia y no recogiendo material para una historia futura.

Eduard Schwartz, en uno de sus momentos de ironía, sugirió que los profesores alemanes de la *Kirchengeschichte* habían sido víctimas de su desconocimiento del griego. No habían entendido que Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία no significa *Kirchengeschichte* sino *Materialien zur Kirchengeschichte*. Naturalmente, Eduard Schwartz estaba librando su gran batalla contra el aislamiento de la historia eclesiástica en las Universidades alemanas y nosotros, que compartimos sus creencias, no podemos culparle de esta paradoja. Pero se trataba de una paradoja²⁴.

Eusebio sabía muy bien que estaba escribiendo un nuevo tipo de historia. De acuerdo con su punto de vista, los cristianos eran una nación y, por tanto, él estaba escribiendo una historia nacional. Pero su nación tenía un origen trascendental. Aunque había aparecido sobre la tierra en época de Augusto, nació en el cielo «con la primera ley concerniente al propio Cristo» (I.i.8). Una nación así no combatía en guerras comunes. Sus luchas fueron las persecuciones y las herejías. Detrás de la nación cristiana estaba Cristo, al igual que el demonio estaba detrás de sus enemigos. La historia eclesiástica debía necesariamente ser diferente de la historia común, porque era la historia de la lucha contra el diablo, que trataba de manchar la pureza de la Iglesia cristiana, en tanto que avalada por la sucesión apostólica.

Después de haber comenzado a recoger su material durante las persecuciones de Diocleciano, Eusebio no olvidó nunca su propósito inicial, que era ofrecer una documentación precisa sobre el pasado y sobre el carácter de la Iglesia perseguida. Acumuló pruebas y citas de reputadas autoridades y de documentos, como era normal en cualquier polemista antiguo. Puesto que estaba tratando con una Iglesia

senschaftl. Zeitschr. Univ. Jena, vii (1957-8), 89-92; F. Scheidweiler, *Zeitschr. f. d. Neut. Wissenschaft*, xlix (1958), 123-9; D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea* (Londres, 1960).

²⁴ *Über Kirchengeschichte* (1908) en *Gesammelte Schriften*, I, 1938, pp. 110-30.

que representaba una escuela de pensamiento, podía aprender mucho en materia de presentación de las historias y escuelas filosóficas. Estas trataban de controversias doctrinales, de problemas de autenticidad, de sucesión de «directores de escuela». Pero Eusebio se des-
embarazó de todo lo que era anecdótico y mundano en las biografías paganas de los filósofos. Por ello nunca sabremos si a Clemente Alejandrino le gustaba comer higos verdes o si le gustaba tomar el sol, detalles que eran puntos fijos, sin embargo, en la biografía de Zenón el estoico. Al mismo tiempo, Eusebio tenía presente la historiografía judeohelenística, de la que tenía un ejemplo en Flavio Josefo. En Josefo encontró el énfasis en el pasado, el tono apolo-
gético, la digresión doctrinal, el despliegue (aunque no tan amplio) de documentos: sobre todo se encontraba la idea de una nación diferente de las naciones paganas. La historiografía judía ponía de relieve, enfatizándola, la importancia del pasado remoto en comparación con los tiempos recientes y la importancia del culto en comparación con la política.

La suposición de que Eusebio había mezclado los métodos de la historiografía filosófica con el enfoque de la historiografía judeohelenística tiene, al menos, el mérito de servir de guía para las fuentes de su pensamiento. Todavía estamos lejos de enumerar todas las importantes características de su obra. Había obvias diferencias entre la historia de la Iglesia y la de cualquier otra institución. Las persecuciones habían sido un hecho que había influido profundamente sobre todos los aspectos del cristianismo. La herejía era una nueva concepción (sea cual sea su origen) que no tenía la misma importancia en cualquier otra escuela de pensamiento, ni siquiera en el judaísmo. Una historia de la Iglesia cristiana basada en la noción de ortodoxia y en sus relaciones con un poder persecutorio estaba destinada a ser algo diferente de cualquier otra historia. El nuevo tipo de exposición elegido por Eusebio se demostró adecuado al nuevo tipo de institución representado por la Iglesia cristiana. Se fundaba en la autoridad y no en el libre juicio del que los historiadores paganos estaban tan orgullosos. Sus contemporáneos sintieron que su obra abría nuevos caminos y se multiplicaron sus continuadores, imitadores y traductores. Algunos de ellos, sobre todo Sozomeno, trataron de ser más convencionales en su estilo historiográfico, más obedientes a las convenciones retóricas. Ninguno se apartó de la estructura esencial de la creación de Eusebio con su especial énfasis en la lucha contra los perseguidores y los herejes y, por tanto, en la pureza y continuidad de la tradición doctrinal.

Eusebio introdujo un nuevo tipo de exposición histórica, caracterizado por la importancia que atribuye al pasado más remoto, por

la posición central que ocupaban las controversias doctrinales y por el amplio uso de documentos.

Todavía no me es posible responder a dos preguntas que están muy presentes en mi mente: si en la Edad Media hubo una escuela de historia eclesiástica pura de Casiodoro a Beda, a Adam de Bremen y a John de Salisbury; y si esta escuela, si existió, se caracterizó por un especial interés en los documentos. Lo que sí es cierto es que desde el *xvi* al *xviii* la historia eclesiástica, y especialmente la de la Iglesia más antigua, fue tratada con mayor despliegue de erudición, con mucho más cuidado en el análisis particularizado de los documentos que el tenido con otro tipo de historia. No existe ninguna obra de historia profana comparable a los *Centuriatori* de Magdeburgo o a la de Baronio. Esto es, naturalmente, el reflejo del carácter furiosamente polémico que la historia eclesiástica asumió durante la Reforma. Pero es lícito preguntarse si los historiadores eclesiásticos del Renacimiento habrían emprendido el camino de la erudición y documentación —e incidentalmente de la ilegibilidad— sin el poderoso precedente de Eusebio y sus discípulos directos. Por otra parte, también es posible preguntarse si la moderna historiografía política habría podido cambiar la retórica y el pragmatismo por las notas a pie de página y los apéndices eruditos sin el ejemplo de la historia eclesiástica. El primer estudioso que realizó un cuidadoso escrutinio de los documentos de la historia del Imperio Romano fue Le Nain de Tillemont, que provenía de la historia eclesiástica y trabajaba en ambos campos. Entre los mauristas de Saint Germain-des-Près la erudición se extendió de lo eclesiástico a lo profano, incluso a la historia literaria. Quizá todos hemos infravalorado el impacto de la historia eclesiástica en el desarrollo del método histórico. Con Eusebio se inicia un nuevo capítulo en la historiografía y no sólo porque inventó la historia eclesiástica sino porque escribió con una documentación completamente diferente a la de los historiadores paganos²⁵.

De este modo hemos vuelto a nuestro punto de partida. La historia que hizo Eusebio tiene importancia negativa y positiva; por un lado ha creado la historia eclesiástica y por otro se ha mantenido alejada de la historia política. De forma análoga, otro historiador cristiano inventó la biografía de los santos y abandonó la biografía de los generales y de los hombres políticos paganos. Este inventor fue Atanasio, cuya vida de San Antonio fue rápidamente difundida

²⁵ W. Nigg, *Die Kirchengeschichtsschreibung* (Munich, 1934). Cfr. H. Zimmermann, «Ecclesia als Objekt der Historiographie», *Sitzungsb. Akad. Wien*, ccxxxv (1960).

al latín por la traducción de Evagrio. No es necesario hablar aquí de la complicada serie de influjos que se encontraban en el trasfondo del origen de la hagiografía —*exitus illustrium virorum*, leyendas judías, vidas de filósofos, aretalogías, etc. Los estudios de K. Holl y R. Reitzenstein parecen haber establecido que Atanasio se inspiró más directamente en el tipo pitagórico del Θεῖος ἀνὴρ tal como lo encontramos en la vida de Apolonio de Tiana de Filóstrato y de la vida de Pitágoras mismo de Jámblico²⁶. Atanasio quería contraponer el santo cristiano que busca encontrar la vía hacia Dios con ayuda de éste al filósofo pagano, que es prácticamente un Dios. Dando un golpe mortal al ideal del filósofo pagano consiguió crear un tipo ideal que se hizo muy popular entre los cristianos. Sólo pequeños grupos de paganos creían que Pitágoras o Diógenes eran el mejor ideal posible de hombre. La mayoría de los paganos estaban más interesados en Hércules, Aquiles y Alejandro el Grande. Pero en la sociedad cristiana el santo fue en seguida reconocido como el único tipo perfecto de hombre. Esto confirió a la hagiografía, iniciada por Atanasio, un papel particular. Desplazó a todos los otros tipos de biografía porque todos los otros tipos de hombres se volvieron inferiores al de los santos. La biografía normal de los reyes y políticos se hizo, en comparación, insignificante. Una de las características más importantes de las vidas de los santos consiste en dar una nueva dimensión a la historiografía, introduciendo la actividad de los diablos de forma plural. No es una exageración decir que una masiva invasión de diablos en la historiografía acompañó a la masiva invasión de los bárbaros en el Imperio Romano. Habría que reservar un tratamiento completo de «los diablos en la historiografía» para otro curso en el Instituto Warburg que versase sobre «los diablos y la tradición clásica». Podemos adelantar mucho aquí: los diablos, por lo que parece, respetaron la clásica división de los géneros literarios. Se establecieron en la biografía, y sólo hicieron irrupciones ocasionales en el campo de los *Annales*.

La dificultad de escribir una biografía cristiana de un soberano como algo distinto de la vida de un santo, se ve ya claramente en la vida de Constantino de Eusebio, aunque quizá fue realizada veinte años antes de la vida de San Antonio de Atanasio. Eusebio no tenía otra elección que presentar la vida de Constantino como un modelo

²⁶ Cfr. R. Reitzenstein, *Sitzungsb. Heidelberg Akad.*, I, 1914, n. 8; K. Holl, *Ges. Aufsätze*, II (1928), 249-69; K. Heussi, *Ursprung des Mönchtums* (Tübingen, 1936); A. J. Festugière, *Rev. Et. Grecques*, I (1937), 470-94; H. Dörries, *Nachr. Ges. Wiss. Göttingen*, XIV (1949), 359-410; Cfr. también la traducción inglesa de la vida de S. Antonio de R. T. Meyer (*Ancient Christian Writers*, X, 1950).

de vida piadosa —παράδειγμα θεοσεβδους— como él mismo dice. La tarea no estaba por encima de la ingenuidad de Eusebio, pero se oponía al respeto a la verdad de cualquiera. Más aún, implicaba el olvido de todo lo que cuenta en la vida de un general y de un político: la gloria militar, el éxito político, el interés por los asuntos humanos y por todas las otras pasiones que acompañan al poder. No hay que sorprenderse de que su vida de Constantino no fuera nunca un éxito ni de que ejerciera escasa influencia en las biografías posteriores, ni tampoco de que haya inducido a algunos modernos estudiosos a rechazar la autoría de Eusebio, incluso corriendo el riesgo de ser contradichos por los documentos papirológicos. Continuaba siendo más fácil para un cristiano trabajar en la vida de un santo que escribir la vida de un emperador. Podemos estar más de acuerdo con Eginardo, cuando decidió volver al modelo de Suetonio para escribir su vida de Carlomagno.

IV

De esta forma podemos ver claramente que en el siglo IV no debe esperarse un conflicto directo entre cristianos y paganos al más alto nivel de la historiografía. Los cristianos, con toda su agresividad, se mantuvieron en los confines de sus propios tipos de historia y biografía. La vida de Constantino, de Eusebio, no fue un experimento para ser repetido —desde el punto de vista historiográfico fue un callejón sin salida. Dejaron que los paganos cultivaran los campos que les eran propios. Esto quizá reforzó su tendencia a evitar cualquier discusión directa con sus formidables vecinos en el campo de la historiografía. En la mayoría de los que se dedicaron a estudiar la historia de los paganos, la oposición al cristianismo se puede sospechar más que demostrar. Se entrevé en el cuidado con el que eran leídos e imitados los historiadores paganos del pasado —como Salustio, Livio y Tácito. También es aparente en la implícita repulsa de los valores cristianos más característicos, como la humildad y la pobreza. Hay dos o tres frases en la *Historia Augusta* que suenan como una crítica a los cristianos. Una es la bien aguda observación del hecho de que en Egipto «aquellos que veneran a Serapis son, de hecho, cristianos y los que a sí mismos se llaman obispos de Cristo son de hecho devotos de Serapis» (Firmus viii.2). En la última frase del *De Caesaribus* de Aurelio Víctor hay quizá una crítica a los ministros cristianos de Constancio II: «ut imperatore ipso praeclarius, ita apparitorum plerisque magis atrox nihil», pero obsérvese el cuidado puesto en declarar sin culpa al emperador. Final-

mente, existen las bien conocidas críticas de Amiano Marcelino al clero romano y a otros obispos como Jorge de Alejandría. Pero también hay que notar que el mismo Amiano Marcelino elogia el martirio cristiano y respeta la vida intachable de los obispos provinciales. Los paganos estaban obligados a ser prudentes —y su posición era a la vez la de un generoso y positivo liberalismo. La *Historia Augusta* no es el gran libelo anticristiano como ha sido considerado por algunos estudiosos. Por el contrario, el emperador ideal, Severo Alejandro, adoraba a Jesús junto a Abraham en su capilla privada. Amiano Marcelino se esfuerza en distinguir lo que es *absoluta y simplex religio* de lo que es *anilis superstitio* en el cristianismo (XXI.xvi.18). Lo que más importa, según su punto de vista, es la *virtus*, no el paganismo o el cristianismo. Como es sabido, esta actitud también se encuentra en Símaco, en algunos de los correspondientes paganos de S. Agustín y en el *Panegyricus* escrito por Nazarius (IV.vii.3). Rufo Festo, que era un incrédulo, pero cuyas simpatías hacia los paganos se manifiestan en la desproporcionada cantidad de espacio dedicada a Juliano, está lleno de deferencia hacia el Dios cristiano de su señor Valente: «Manea modo confessa dei nutu et ab amico cui credis et creditus es numime indulta felicitas»: «Que dure mucho la felicidad que te concede tu Dios amigo en quien tú confías y a quien estás confiado». Este es un modo muy correcto de salvar la propia conciencia sin ofender a su señor.

La única excepción es Eunapio, cuya historia del siglo IV era tan anticristiana que, según Focio, tuvo que ser reeditada en una forma menos ofensiva. La mayor parte de su historia está perdida, pero la actitud de Eunapio está suficientemente clara en los fragmentos que quedan y, aún más, en su *Vidas de los Sofistas*, donde Juliano es el héroe y en la que hay una abierta apología del paganismo neoplatónico. Si Juliano obtuvo varias victorias fue porque los verdaderos dioses le ayudaron. Podemos, todavía, leer en los márgenes del *Codex Laurentianus* de las vidas de los sofistas de Eunapio las protestas indignadas de uno de sus lectores bizantinos. Está claro que Eunapio quería contraponer sus vidas de los sofistas a las vidas de los santos cristianos cuyo culto despreciaba (*Vit. Soph.*, 472). Eunapio refleja el cambio de comportamiento del fin del siglo, cuando incluso los paganos optimistas ya no podían alimentar esperanzas acerca de la tolerancia cristiana²⁷. Además, su forma particular de reaccionar es la de un profesor que escribe para *literati* griegos más que para la aristocracia pagana de Occidente. Como ya hemos

²⁷ Las *Vitae sophistarum* se pueden leer ahora en la ed. de G. Giangrande (Roma, 1956).

visto, los paganos griegos de Oriente sólo comenzaron a hacerse sentir a finales del siglo. En el curso del siglo el latín fue la lengua principal de la historiografía pagana.

En Occidente, entre los historiadores latinos, la resistencia al cristianismo se manifestó con una mezcla de silencio y condescendencia; el cristianismo se menciona raramente. Y si se le menciona, es con cortesía y benevolencia. Importa más la amplia parte de silencio, la ambigüedad que da a la historiografía latina pagana del siglo iv su extraña impronta de reticencia y misterio. Rara vez los historiadores de la historiografía se enfrentan a obras tan difíciles de datar, de analizar la naturaleza de su composición y de atribuir a un trasfondo determinado. Por primera vez nos encontramos de frente con una obra histórica escrita en colaboración, lo que aumenta aún más su carácter evasivo.

La *Historia Augusta* es el clásico ejemplo de misterio historiográfico. La obra proclama haber sido escrita por seis autores en diversos momentos de los reinados de Diocleciano y Constantino. Algunos de ellos, al menos, sostienen haber escrito en colaboración. Esta misma declaración de trabajo en equipo es desconcertante: historias en colaboración, del tipo de las Historias de Cambridge, no eran frecuentes en la antigüedad. El estilo es sensacionalista y sin escrúpulos, y los documentos falsificados incluidos en la obra no sirven a ningún propósito evidente. Uno o dos pasajes pueden indicar una fecha post-constantiniana para toda la colección o, al menos, para los propios pasajes. Pero la fecha y los propósitos de los *Scriptores historiae Augustae* constituyen aún un problema sin resolver.

Menos famoso, pero no menos notable, es el misterio del corpus tripartito llamado *Origo gentis Romanae*, un título que, dicho sea de paso, debe traducirse como «La historia del pueblo romano». Incluye una historia de los orígenes de Roma desde Saturno hasta el asesinato de Remo, una colección de biografías cortas desde Rómulo a Augusto (el llamado *De viris illustribus*) y, finalmente, cortas y logradas biografías de los emperadores romanos hasta el 360 d.C. Las biografías imperiales fueron escritas por Aurelio Víctor, de quien sabemos que fue amigo de Juliano y *praefectus urbi* bajo Teodosio. Las otras dos partes de la trilogía son anónimas: fueron escritas por dos autores diferentes, ninguno de los cuales puede ser identificado con Aurelio Víctor. Una cuarta persona actuó como editor y unió los tres escritos para formar la actual trilogía. Todos ellos eran paganos. En otra parte he sugerido que el editor debió haber intentado presentar una historia completa y pagana de Roma, en época del emperador Juliano. Pero esto es una hipótesis, aunque, a mi modo de ver, no irracional. El compilador no dice nada acerca del signifi-

cado preciso y de la fecha de su compilación. Debió haber conocido al cronógrafo cristiano del 354: ciertamente adoptó un esquema compositivo que nos recuerda la *Chronica urbis Romae* incluida en el cronógrafo del 354. Lo que es asombroso y, a mi modo de ver, importante en esta trilogía, es la ausencia de cualquier referencia directa al cristianismo. El autor es pagano: no hay ninguna alusión a los cristianos.

Amiano Marcelino no constituye ningún misterio en el sentido en que lo es la *Historia Augusta* y el *Origo gentis Romanae*²⁸. Habla de sí mismo más de lo que la mayoría de los antiguos historiadores hicieron nunca. Su ojo penetrante está siempre a la búsqueda de hechos individuales. Es un hombre lleno de una admirable curiosidad. Pero a fin de cuentas, ¿qué sabemos de él? Nunca nos dice por qué él, un griego de Antioquía, elige el latín como lengua literaria. Comenta muy poco acerca de las controversias teológicas de su época y casi nada acerca de los sentimientos religiosos de las personas que él debió conocer mejor. La magia parecía interesarle más que la teología. Pero, ciertamente, la teología contaba más. Era un soldado, pero, aparentemente, no estaba interesado en la organización militar. Tiene una inquietante habilidad para definir un carácter sin definir una situación. No se traiciona nunca. Sus historias podían tener por divisa sus propias palabras «quisquis igitur dicta considerat, perpendat etiam cetera quae tacentur» (XXIX.iii.I). Es simbólico el hecho de que la acción más importante de su carrera militar fuera escapar inadvertido del asedio de Amida mientras los persas estaban irrumpiendo en la ciudad. Es posible que su reticencia en materia religiosa esté acentuada en los libros XXVI-XXXI, escritos después del 392, cuando Teodosio se endureció contra los paganos. Pero incluso los libros precedentes, escritos en un período de mayor tolerancia, no son mucho más explícitos. Odia a los germanos, y sin embargo es notorio su desinterés por analizar las causas del éxito de los bárbaros. Deplora la gula y avaricia de algunos aristócratas romanos, especialmente de los Anicii, que entonces estaban volviéndose hacia el cristianismo. Pero ciertamente no podía tener objeciones

²⁸ Será suficiente remitir a las dos monografías bien conocidas sobre Amiano de W. Ensslin (*Klio*, Beiheft, xvi, 1923) y E. A. Thompson (Cambridge, 1947). Se encontrará una bibliografía completa en Ch. P. Th. Naudé, *Am. M. in die lig van die antieke Geskiedskrywing* (diss. Leiden, 1956). V. S. Sokolov, *Vestnik Drevnei Istorii*, 1959, 4, 43-62. Cfr. también S. Mazzarino, «La propaganda senatoriale nel tardo impero», *Doxa*, iv (1951), 121-48. Id. «La democratizzazione della cultura nel Basso Impero», *Rapports XI Congrès Intern. Sciences Historiques*, ii (Estocolmo, 1960), 35-54. L. Dillemann, *Syria*, xxxviii (1961), 87-158.

de principio contra la clase senatorial entre la que se encontrarían sus amigos paganos, Praetextato, Eupraxio y Símaco. Es un agudo y apasionado juez de individualidades que evita nuestras preguntas directas y nos deja en la duda. Por comparación, su maestro Tácito es un dechado de franqueza.

Si la reticencia, el amor al pasado pagano, la moderación fueron las características más notables de estos historiadores latinos, los cristianos no tenían mucho que temer de sus obras. Los historiadores de este tipo podían agradar a otros historiadores. Amiano Marcelino, la *Historia Augusta* y las perdidas historias de Nicómaco Flaviano, se leían en el siglo vi en el círculo de Símaco y Casiodoro cuando volvió el interés por la historia de Roma²⁹. Pero Amiano, la *Historia Augusta* y Aurelio Víctor, por lo que sabemos, no fueron nunca populares. El hecho de que al menos una de estas obras históricas, la *Historia Augusta*, pueda ser acusada de deshonestidad profesional no es una señal de fuerza para la historiografía de este tipo. Sería injusto generalizar cuando una parte tan grande de la obra histórica del siglo iv se ha perdido. Si nos atenemos a la documentación de que disponemos se impone el hecho de que los verdaderos paganos del siglo iv encontraban mayor satisfacción no en escribir una historia nueva, sino en copiar historias existentes, intentando resolver problemas anticuarísticos, comentando a Virgilio y a otros clásicos, leyendo y escribiendo poesía dentro del espíritu pagano. El verdadero entusiasmo era el de aquellos que intentaban hacer revivir el pasado mediante la piedad individual, discutiendo las costumbres antiguas, a través del estudio de los escritores antiguos. Nuestro instinto no se engaña, creo, cuando consideramos a Macrobio, Símaco, Servio y Donato más típicamente paganos que a Amiano Marcelino. Festo, el que escribió el *breviarium* histórico, ha sido a veces identificado con Festo Avieno, el traductor de Arato. La identificación no se mantiene. El historiador Festo fue incluso acusado de ateísmo por Eunapio (p. 481). El poeta Festo Avieno, un amigo de los Nicomachi Flaviani, era muy devoto de Júpiter y de la diosa etrusca Nortia originaria de su patria³⁰. Cuando murió, su hijo escribió en su tumba que Júpiter estaba abriendo los cielos para él —el hijo se hacía eco de los versos del padre:

*nam Iuppiter aethram
pandit, Feste, tibi candidus ut venias
Iamque venis (I.L.S., 2944)*

²⁹ Cfr. mi *Secondo Contributo alla storia degli studi classici* (1960), p. 198.

³⁰ Cfr. A. Garroni, *Bull. Comm. Arch. Com.* (1915), pp. 123-35.

Parece que en Occidente éste había sido el espíritu animador del paganismo moribundo. Por tanto, San Agustín que sabía donde buscar al enemigo real, no estaba preocupado por los historiadores paganos en lengua latina, como Amiano Marcelino. Los historiadores griegos como Eunapio, le preocupaban aún menos quizá porque ni les conocía. Pero estaba molesto por la idealización del pasado de Roma que se encontraba en los anticuarios latinos del siglo iv, poetas y comentaristas de poetas. Vio en ellos las raíces de la nueva resistencia contra el cristianismo que se hizo evidente hacia finales del siglo. Para socavar la base de sus obras se volvió hacia las fuentes mismas de su pasión anticuarística, en primer lugar a Varron. Combatió contra los anticuarios, y contra los paganos sentimentales y emotivos de su tiempo y no contra los historiadores contemporáneos. A estos últimos se les podía dejar que murieran de muerte natural. Pero los primeros debían ser combatidos. El resultado se puede ver en la *De civitate dei*. También se puede ver en la obra de Orosio, discípulo de San Agustín, que fue inducido por éste para que escribiera contra los lectores de Livio y no contra los lectores de la *Historia Augusta* o de Amiano. Todo siguió un plan, excepto que los historiadores paganos del siglo iv no murieron realmente. Se limitaron a estar adormecidos durante varios siglos. Pertenecían a la tradición clásica de la historiografía para la que la historia eclesiástica, tenga esta última los méritos que tenga, no podía ser sustituto. Aunque podemos aprender de Eusebio a comprobar nuestros documentos —y esto no es poca ventaja— todavía somos discípulos de Herodoto y de Tucídides: todavía estudiamos la historia del tardo imperio en Amiano Marcelino³¹.

³¹ Cfr. también J. Sirinelli, *Les Vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la pré-nicéenne*, Tesis (París, 1961), y W. Lammers (ed.), *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter* (Darmstadt, 1961), con bibliografía.

LA SUPERVIVENCIA DE LAS ARTES MAGICAS

A. A. BARB

La cómoda creencia en la evolución, que inducía a los estudiosos a considerar la magia como un estadio primitivo en el progreso humano que precedía —y que sólo bajo ciertas condiciones sociales desfavorables retardaba— el desarrollo de la ciencia y de la religión propia, ha sido profundamente rebatida por las vivencias que hemos experimentado en este siglo¹. Actualmente, cuando nadie con los ojos suficientemente abiertos cree en un evolucionismo optimista, parece una tendencia generalmente difundida el negar la existencia de una diferencia fundamental entre magia y religión y el poner de relieve los elementos mágicos que forman parte, incluso, de los sistemas religiosos más desarrollados, al menos, en la forma en que se practican generalmente². Un artículo sobre «Magia y Religión», publicado el año pasado³, sostiene, por ejemplo, «que el debate científico acerca de la relación entre “magia” y “religión” es un problema artificial creado por una definición de la religión fundada sobre el esquema ideal del cristianismo. Los elementos de las creencias humanas y de las ceremonias referidas a los poderes sobrenaturales que no coincidían con este tipo ideal de religión eran y son lla-

¹ G. Widengreen, «Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion», *Ethnos*, X (1945), 57 ss. Cfr. también la bibliografía citada por M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (1949), pp. 45 s.

² R. Ehnmark, «Religion and Magic», *Ethnos*, xxi (1956), 1 ss.; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, ii (1953), 155-61.

³ O. Petterson, «Magic-Religion», *Ethnos*, xxii (1957), p. 109 ss.

mados mágicos. La magia llegó a ser, y todavía lo es, un cajón de sastre en el que introducir los elementos que no eran lo suficientemente "valioso" para tener un lugar en la "religión". El autor concluye: «el estudio comparativo de la religión ganaría en claridad, honestidad y rigor, los elementos de la valoración subjetiva se evitarían, etc., si el término "magia" pudiera tener una sepultura honorable».

Bien, si esto es así, yo haría mejor en recoger mis cosas e irme sin pronunciar mi conferencia. Pero me permito disentir. Yo no intento enterrar la palabra «magia», pero, por otra parte, tampoco quiero alabar lo que designa (como hacen hoy en día ciertos ocultistas neo-gnósticos). La diferencia fundamental entre magia y religión continúa siendo la de siempre. Por un lado tenemos al hombre religioso, que ofrece su adoración con humilde sumisión a la divinidad siempre atento a añadir a cualquier súplica la reserva «si es según tu voluntad». Por otro lado, tenemos al mago que busca forzar los poderes sobrenaturales para conseguir lo que desea y evitar lo que teme.

Esta diferencia es válida a pesar de las objeciones de los que, con bastante razón, objetan que ni un solo hombre entre mil vive según esta idea teórica de la religión y que en el ritual y la liturgia hay elementos que apenas difieren de los actos mágicos y de los encantamientos. Intentaré clarificar este concepto haciendo un símil con la comida, lo que no es del todo inapropiado si se recuerda el dicho bíblico «no sólo de pan vive el hombre». Como el hombre ya no está en su estado paradisiaco original tiende por naturaleza a deteriorarse, como lo hace la comida según varios estadíos, volviéndose primero rancia, luego corrompida, podrida y finalmente venenosa. La magia no puede desarrollarse sin la religión —sin la creencia en lo sobrenatural— y a este respecto no puede ser separada de la religión. Pero propongo dar la vuelta a la tesis evolucionista⁴. La religión no evoluciona a partir de la magia primitiva, al contrario, la magia deriva de la religión, que, como llega a estar corrompida por el contacto con la fragilidad humana, se deteriora en la llamada magia blanca (los griegos la llamaban *Theurgia* —acciones de los que realizan cosas divinas⁵), perdiendo gradualmente su blancura y vol-

⁴ Encuentro ahora opiniones similares expresadas por D. W. Gundry en *Man*, lix (1959), 17 («La magia y la religión tienden a existir la una junto a la otra..., siendo la primera una generación de la segunda»).

⁵ Cfr. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (Cairo, 1956), pp. 461 ss. La explicación de Th. Hopfner del término cómo «obligar a forzar a los dioses» (Pauly-Wissowa, *Realenciclopädie*, s.v. «Theurgie») me parece menos convincente. Para otras explicaciones cfr. S. Eitrem en *Symbolae Osloenses*, xxii (1942), 49 s.

viéndose, cada vez más, de un gris más o menos sucio hacia una magia negra, llamada en griego *goêteia*, palabra derivada del siniestro sonido de la recitación de las fórmulas mágicas. Ambas son artes ilícitas «nefariae curiositatis» por usar las palabras de San Agustín, «quam vel magian vel detestabiliore nomine goetian vel honorabiliore theurgian vocant»⁶. Lamentar que en el uso corriente de la lengua la palabra magia sea peyorativa sería —por volver a usar nuestro símil— como si lamentáramos que las autoridades ordenaran tirar la comida estropeada al cubo por no ser apta para el consumo humano. Ciertamente es que su decisión no siempre estaría fuera de discusión. Se podría argüir que a veces se ha desperdiciado comida que aún tenía poder nutritivo o, por otra parte, que la comida considerada en buen estado ha causado grandes indigestiones a estómagos delicados; o que ciertas sustancias son más agradables y más digestibles cuando están un poco pasadas. Pero es necesario trazar un límite respecto a si el pan cotidiano de una comunidad debe ser preservado del veneno mortal. Quienquiera que no obtenga su comida sana de las fuentes reconocidas y controladas y, por el contrario, vaya a buscarla a escondidas al cubo de la basura, no sólo corre así su propio riesgo, sino que también pone en peligro la salud y la vida de la comunidad y tiene que ser frenado tan pronto como sea posible. Una observación más: el envenenamiento de la comida es causado más frecuentemente por la comida importada que por los productos locales; y así, análogamente, encontramos continuamente una conexión más estrecha entre la magia y los cultos importados.

La tarea, no siempre fácil, de trazar esta línea divisoria entre el alimento sobrenatural bueno y el que no lo es, si podemos decirlo de esta forma, ha sido siempre (quizá con la excepción del Antiguo Egipto)⁷, un asunto en manos de las autoridades legítimas, tanto en Roma como en otras partes⁸. La tuvieron que afrontar los *decemviri* que formularon las leyes de las 12 tablas, el Senado cuando promulgó sus *De Bacchanalibus*, el dictador Sila en su *Lex Cornelia de veneficiis*⁹ (la palabra *venenum*, originariamente una poción de amor,

⁶ Agustín, *De civ. dei*, x.8. H. Lewy, op. cit., p. 238, afirma que «Las artes mágicas de los teurgos caldeos no difieren, en lo esencial, de las de sus competidores los (Goeti)»; cfr. también S. Eitrem, loc. cit., pp. 72 s.

⁷ Un eminente egiptólogo llamaba muy apropiadamente tumor cancerígeno (*krebbsgeschwur*) a la magia en la religión egipcia (T. Junter, citado por B. Thausing, «Ethik und Magie», en *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes*, liv (1957), 205 ss. Para el compromiso entre la religión hitita y la magia cfr. A. S. Kapelrud en *Numen*, vi (1959), 42 ss.

⁸ Para la Grecia clásica cfr. S. Eitrem en *Symbolae Osloenses*, xxi (1941), 51 ss. (Platón), 56 ss. (Atenas).

⁹ Julio Paulo, *Sentent*, V, xxiii especialmente, 14 ss.

fue gradualmente utilizada para todas las pociones mágicas —buenas o malas—, como el griego *φάρμακον*, y sólo más tarde asume el sentido de veneno: *veneficium* se refiere, por lo general, siempre a la magia). El mismo problema se le presentó a Augusto cuando fue investido del cargo de *pontifex maximus* y ordenó que se quemaran unos 2.000 volúmenes de libros espúreos de adivinación ¹⁰. Surgió de nuevo bajo Tiberio cuando la adivinación profesional se convirtió en un delito criminal y los adivinos extranjeros fueron deportados de Italia. En ocasiones se exageró hasta el absurdo cuando, por ejemplo (si podemos creer a los *Scriptores Historiae Augustae*), Caracalla condenó como criminales incluso a los que llevaban amuletos mágicos como protección contra la malaria ¹¹. Por otra parte, en una fuente más segura, en el historiador romano Amiano Marcelino, encontramos prácticamente las mismas palabras: al referir un hecho contemporáneo nos cuenta que bajo Constancio II, la pena capital se aplicaba tanto a los que llevaban estos amuletos como a aquellos que fueran remotamente sospechosos de cualquier clase de necromancia:

«Si alguno llevaba al cuello un amuleto contra la fiebre cuartana o cualquier otra enfermedad o era acusado por el testimonio de los malévolos de pasar por la tarde cerca de una tumba, era condenado a la pena capital y ajusticiado basándose en que era un negociante de venenos [el latín tiene la palabra *venificus*, que significa, como ya he dicho antes, brujo] o un recolector de los horrores de las tumbas y de las vanas ilusiones de los fantasmas que caminaban por allí [esto es un nigromante] ¹².

Aquí vemos que la más inocente magia blanca era tratada al mismo nivel que la comunicación más negra con los diabólicos espíritus de los muertos. Es bastante obvio que esos amuletos se llevaban generalmente en el Imperio Romano como hoy en día se llevan los amuletos de la suerte, e incluso un científico y médico oficial del emperador Cómodo recomendaba una cierta piedra grabada como amuleto eficaz contra la dispepsia ¹³. Es cierto, como sugiere Amia-

¹⁰ Suetonio, *Augustus*, xxxi; para sus ideas fundamentales cfr. también *Dion Cassius*, LII, xxxvi.3. Este punto de vista de sano conservadurismo religioso lo encontramos ya dos siglos antes en Catón, *De agricultura*, v. 4. Cfr. E. Maroti, «Das Verbot der Weissager bei Caton», *Annales Univ. Scient. Budapest, Sect. philol.*, i (1957), 91 ss.

¹¹ *Vita Caracallae*, v. 7.

¹² Amiano Marcelino, XIX, xii, 13; estoy citando de la traducción de la Loeb Classical Library, i, 541. Cfr. también *Cod. Theod.*, IX, xvi.7 para medidas similares bajo Valentiniano y Valente.

¹³ Galeno, *De simpl.*, X.19; cfr. C. Bonner, *Studies in Magical Amulets* (Michigan, Ohio, 1950), p. 54, y Alexander Trallianus (ed. Puschmann), ii, 375, 579.

no Marcelino, que lo que subyace detrás de estas medidas es la malevolencia de los informadores y los constantes temores por la seguridad de un emperador supersticioso. Recordemos la anécdota, tomada por Filóstrato, de cómo el emperador Domiciano, tres siglos antes, recibió en audiencia al gran (y si creemos a su biógrafo, por supuesto, blanquísimo) mago Apolonio de Tiana, e insistió en que el mago depositara primero cualquier amuleto que llevara, cualquier tipo de libro, incluso cualquier escrito, antes de ser admitido en presencia del emperador¹⁴. Y por lo que se refiere a los «horrores de las umbras», los «*sepulcrum horrores*» mencionados por Amiano, quién no ha leído en Tácito lo que tras la misteriosa muerte de su alteza Imperial el Príncipe Germánico se encontró bajo el suelo, se escondió en los muros de la residencia principesca? ¹⁵. «Restos humanos, encantamientos, maleficios, tablas de plomo con el nombre de Germánico grabado [tendré ocasión de volver sobre estas tablas], cenizas carbonizadas y manchadas de sangre [de la pira funeraria] y otros instrumentos maléficos con los que se creía que las almas de los vivos podían ser consagradas a los poderes infernales.»

Pero aparte de los temores personales y otros defectos, también muy humanos, la labor del emperador romano como salvaguarda oficial de la salud en las cosas sacras se fue haciendo más difícil cuando el sincrético y corrupto basurero de las religiones muertas o moribundas de todo el mundo antiguo alcanzó la altura de un montón, mientras que cada vez era menor el alimento sobrenatural sano. Quizá nunca hubo tanta dificultad como en el siglo iv. Un reducido, pero potente grupo de irreductibles aristócratas e intelectuales intentaron con todas sus fuerzas salvar la religión con la que sus antepasados habían construido y cimentado el Imperio Romano. A ellos la nueva fe cristiana les debía parecer una abominable superstición oriental, donde tenía éxito aparecía aún como una de las más detestables formas de magia, y más aún cuando siglos de persecuciones habían obligado a los cristianos a obrar en secreto y en la oscuridad, ya que éstas eran las características generalmente aceptadas de las artes mágicas. Sabemos por San Agustín¹⁶ que algunos, creyendo un oráculo espúreo, vieron en San Pedro a un archimago¹⁷ quien, por sus artes diabólicas, había ocasionado la creencia de que Cristo sobreviviría 365 años: *Petrum autem maleficia fecisse... ut coleretur*

¹⁴ Filóstrato, *Vita Apollonii*, viii.3.

¹⁵ Tácito, *Annales*, ii, 69; cito de la traducción de la Loeb Classical Library, ii, 495.

¹⁶ Agustín, *De civ. dei*, xviii, 53.

¹⁷ En el Talmud babilonio, *Sanhedrín*, vi.I (fol. 43a), se decía que el mismo Jesús había sido ejecutado ¡por brujo!; cfr. también el Corán V. 110.

Christi nomen per trecentos sexaginta quinque annos...) (encontramos aquí el siniestro número de los días del año que jugó un notable papel en el sistema gnóstico contenido en la voz ABRAXAS, la *vox magica* por excelencia de la magia tardo antigua)¹⁸. Al final de este lapso de tiempo el cristianismo desaparecería de repente. Evidentemente se trataba de un deseo y un intento de explicar el éxito, obviamente sobrenatural, de esta absurda religión proclamando la esperanza de su derrota final. Por otra parte, el cristianismo que ahora podía mostrarse victoriosamente a plena luz y que tenía el apoyo de las clases menos cultas, se había teñido de todas las supersticiones del hombre de la calle. E incluso donde las voces del Nuevo Testamento y de los Padres de la Iglesia se hacían sentir claramente, la existencia de demonios (cuyas legiones eran engrosadas con todos los dioses paganos) y de poderosos ángeles se proclamaba inequívocamente, revelando a las masas la existencia real de esos poderes infernales y celestiales invocados por las artes mágicas de la época.

Así, donde podíamos haber esperado que la verdad evangélica liberada por Constantino el Grande disolviera todas las desagradables sombras de los siglos dominados por la magia, nos encontramos en el siglo iv condiciones que en muchos aspectos se parecen bastante a aquellas de los peores siglos de la caza de brujas de fines de la Edad Media. Con una diferencia, sin embargo: la Iglesia a la que se ha tenido más o menos como responsable (aunque yo creo que no del todo con razón) del estallido del terror de brujas, por ejemplo en el siglo xv, no tuvo culpa en los tristes hechos del siglo iv. Fue el poder temporal sólo, esto es, el emperador, quien tuvo activamente que ver con estos asuntos, así como los magistrados y gobernadores antes de él durante toda la antigüedad. No puede excluirse (ni tampoco, que yo sepa, puede probarse) que las acciones de los emperadores —desde Constantino el Grande todos ellos cristianos más o menos convencidos— estuvieran, a este respecto, influidos de alguna forma por la doctrina cristiana. Pero mientras la Iglesia rehusaba, enérgicamente y sin comprometerse, a hacer ninguna distinción entre magia y paganismo, los emperadores toleraban sin entusiasmo las antiguas instituciones religiosas que habían sido parte integrante de la administración pública romana, mientras, sin embargo, se lanzaron salvajemente contra el uso de la brujería. Los *haruspices*, cuya labor era interpretar las anomalías que se encontraban en los intestinos de los animales sacrificados y otros fenómenos como los rayos, etc., eran una antigua institución derivada de los

¹⁸ Cfr. A. A. Barb, «Abraxas-Studien», en *Hommage à W. Deonna* (Bruselas, 1957), pp. 67 ss.

etruscos, quienes a su vez la habían tomado de la religión aún más antigua del cercano Oriente. Pero la decadencia que había transformado a estos funcionarios de la religión romana semioficial en privados dispensadores de los maleficios ávidamente buscados, debía ser ya evidente incluso cuando el emperador Tiberio declaró que era un delito consultarles en privado sin testigos¹⁹. No creo que sea exacto ver en esto sólo los temores personales de un tirano. Tres siglos después, Costantino el Grande también creyó necesario decretar que ningún *haruspex* entrara en una casa privada, ni incluso en la de su mejor amigo, bajo pena de ser quemado vivo, mientras el propietario de la casa sería proscrito y deportado; y Constantino añadió que quien pusiera estos casos en conocimiento de las autoridades no sería considerado un simple delator sino que merecería una recompensa. Hace notar, con un cierto desprecio, que si alguien quería hacer uso de estas prácticas supersticiosas podía hacerlo siempre que lo hiciera abiertamente, en los altares públicos y de acuerdo con los ritos oficiales²⁰. Sin embargo, pocos años después, posiblemente cediendo a las presiones de los conservadores romanos²¹, Constantino reservó todo el rigor de la ley para aquellos que buscaban dañar al prójimo con las artes mágicas o corromper a los inocentes con encantamientos amatorios. Los «*remedia humanis quaesita corporibus*» no eran ya considerados actos criminales (ya no se amenaza más con la pena capital a los que llevan amuletos contra la malaria, como antes bajo Caracalla o bajo Constancio II después de él) ni tampoco en las zonas agrícolas es considerado ilegal conjurar los temporales u otros fenómenos que pudieran amenazar las cosechas²². Son concesiones a la magia blanca que la Iglesia no habría tolerado: para los Padres —como se ve en la cita de San Agustín que hicimos antes— no había ninguna diferencia fundamental entre la *theurgia* y la *goëteia*: ambas son *magia* fundada en la *idolatría*. Todavía en el siglo IV San Juan Crisóstomo alaba como mártir a la firme madre cristiana que prefiere ver morir a su hijo enfermo o a su marido que ponerles uno de los amuletos mágicos de uso común. Incluso aunque 10.000 personas que comercian con ellos le dieran argumentos filosóficos diciendo: «Todo lo que hacemos es invocar a Dios y nada

¹⁹ Suetonio, *Tiberius*, lxiii.

²⁰ *Cod. Theod.*, IX. xvi. 1-2. Cfr. con este último pasaje, Platón, *Leges*, X, 909 D f. Para la actividad de estos arúspices cfr. la prohibición similar en el Canon XXIV del Sínodo de Ancira (C. J. Hefele, *Conciliengeschichte*, i, 2.^a edición, 24).

²¹ Cfr. A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome* (1948), p. 77 s.

²² *Cod. Theod.*, IX. xvi.3; cfr. también *ibíd.* XVI.x.1.

más», o algo similar, la vieja fiel sabe que es idolatría. A la objeción «No es idolatría, sólo es un amuleto» (el griego tiene el término ἑπωδή, encantamiento), Crisóstomo contesta: «En él está precisamente la idea satánica, el método del diablo; encubrir el pecado y ofrecer la droga maléfica (δηλητήριον φάρμακον) recubierta de miel». Sólo hay un encantamiento (sí puede llamarse así) permitido al fiel: loar la voluntad de Dios; y una sola acción eficaz o πράξις (por usar la palabra griega que en el lenguaje profesional de la magia significa los rituales del ceremonial): hacer la señal de la cruz²³. Es teoría religiosa severa e inflexible. Sin embargo, en la práctica es probable que un gran porcentaje de los cristianos contemporáneos llevaran amuletos de un tipo o de otro. Si no fuera así, esta parte de la homilía no tendría sentido ni las condenas similares que encontramos en otros autores cristianos²⁴, porque el sermón de Crisóstomo va dirigido a los cristianos y no a los paganos. Pero por lo demás ¿no es el signo de la cruz una especie de acto mágico si se realiza sin fe y sumisión al verdadero Dios?²⁵. Para el pastor surgía el difícil problema de hasta qué punto era posible mitigar esta severa teoría²⁶ para poder satisfacer la sed religiosa de aquellos que no estaban en condiciones de tolerar un alimento excesivamente espiritual sin envenenarlo con algún estigma cristiano de magia. Que de hecho se había desarrollado un tipo específicamente cristiano de magia queda claro por las disposiciones del Sínodo de Laodicea a mediados del siglo, o cuando se hizo necesario prohibir a los clérigos cristianos de las órdenes mayores y menores que hicieran de magos, encantadores, adivinos o astrólogos, o que fabricaran amuletos; los que llevaban estos amuletos debían ser expulsados de la comunidad²⁷. Este mismo concilio de Laodicea tuvo que prohibir el culto exagerado a los ángeles, que por lo que parece habían asumido forma mágica²⁸. De todos modos la Iglesia tenía su teología dogmática bien clara y desprovista de compromiso («Christianam religionem absolu-

²³ Crisóstomo, *In epist. ad Coloss.*, cap. III, Homil. viii.5=Migne P. G., lxxiii. 357-8.

²⁴ Cfr., por ejemplo, las fuentes citadas por F. X. Kraus, *Realencyclopädie des christl. Altertümer*, i (1882), 49 f.

²⁵ Juliano el Apóstata fue acusado de haber usado este signo cuando fue asustado por los demonios, cfr. Gregor. Nanzianz. *Oratio IV in Julianum*, iv-lvi=Migne, P. G., XXXV, 577-9.

²⁶ Cfr. también C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, i (1954), 541 ss.

²⁷ Hefele, *Conciliengeschichte*, loc. cit., p. 770 (can. 36). Además cfr. la «Profecía» (no la adivinación) del eremita egipcio y cristiano Juan para Teodosio que San Agustín contrapone a las «Curiositates sacrilegae et illicitae» (*De civ. dei*, v.26).

²⁸ Ibid., pp. 786 s. (can. 35).

tam et simplicem», como había observado con admiración el pagano Amiano Marcelino)²⁹, a la que se podía recurrir cuando las cosas amenazaban romper las riendas y la religión se volvía un poco pútrida.

La autoridad civil, por otra parte, los emperadores del siglo iv, fueron menos afortunados. Para ellos no era fácil distinguir dentro de la magia entre la negra y la blanca, como una subdivisión de la idolatría, lo que era religión pagana en general y, por tanto, pernicioso. Contrariamente a lo que afirmaba Gibbon, repetido por muchos historiadores posteriores, debe hacerse hincapié en que antes de Teodosio a fines del siglo no hubo ningún decreto imperial que cediendo al influjo cristiano, hubiera prohibido las instituciones de la religión pagana del Estado romano, al menos —la precisión es importante— en lo que concierne a las genuinas instituciones públicas definidas y reguladas por la ley sacra³⁰. Los decretos imperiales que parecen condenar y prohibir las prácticas religiosas paganas³¹ como supersticiones, tienen que ver con lo que hoy en día llamaríamos «las devociones privadas» (aunque la palabra devoción no es siempre la más correcta para estos casos), es decir, las prácticas que se desarrollan alrededor y dentro de las instituciones religiosas que gradualmente se habían ido despojando de contenido. Los intelectuales y aristócratas rellenaban este vacío con pseudofilosofía estoica y neoplatónica, astrología fatalista o demonología espiritualista, con magia blanca o *theurgia*. Las masas lo rellenaban con todos los desechos de las diversas supersticiones, con una magia blanca discutible y, por lo que parece, con una cantidad alarmante de *goêteia*, lo que equivale a decir con una inequívoca magia negra. La Iglesia, como ya he dicho, tenía como soporte el dogma de la verdad revelada por Dios. Los emperadores, en su búsqueda de una guía, se encontraron ante un dilema. Oscilaron entre la vacía envoltura del paganismo romano, en el que ya no creían, y una creencia incierta en una especie de cristianismo diluido, cuyos preceptos, por otra parte, no buscaron cumplir ni se atrevieron a imponer al Estado. De cualquier forma, ni la religión cristiana ni la pagana se cuestionaron la realidad de los espíritus, ya fueran buenos o maléficos y, por lo que parece, el número de demonios superaba al de ángeles. El resultado de todo esto era un estado de incertidumbre entre la indulgencia y más a menudo, la despiadada crueldad contra cualquier tipo

²⁹ Amm. Marc., XXI xvi.18.

³⁰ Cfr. J. Maurice, «Le terreur de la magie au IV^eme siècle», *Revue Historique de Droit français et étranger*, ser. iv (1927), 108 ss.; F. Martroye, «La Repression de la magie et le culte des gentils au IV^eme siècle», *ibid.*, IX (1930), 669 ss.

³¹ *Cod. Theod.*, XVI.x.2 ss.

de magia, en la que los emperadores veían o se les hacía ver, una afrenta, por no decir un peligro, para su *majestas* personal. Es una de las ironías de la historia que mientras los elegantes filósofos paganos de la escuela neoplatónica exaltaban la magia blanca como *theurgia*, los decretos de los emperadores cristianos del mismo siglo estaban más en consonancia con las estrictas afirmaciones de Platón acerca del carácter criminal de las artes mágicas, contenidas en las *Leyes*, de los últimos años de su vida³². Ya he citado un pasaje de Amiano acerca de las draconianas medidas de Constancio II contra las prácticas mágicas. En otro capítulo escribe:

«Cualquiera que consulte a un adivino acerca del chillido de un ratón de campo, o acerca del encuentro con una comadreja en el camino, o cualquier portento por el estilo, o recurra a encantamientos de una mujeruca para aliviar un sufrimiento [cosa permitida, incluso, por la autoridad médica], era acusado [la fuente no dice por quién], arrastrado a un tribunal condenado a muerte»³³.

En Abydos, Egipto, que era algo así como «El Dorado» de las artes mágicas y que tenía en el Imperio Romano una función paragonable, en los temas místicos y teosóficos, a la que ha tenido la India para Occidente³⁴, había un altar de un viejo dios popular de características bastante indefinidas, además de ligeramente cómico, llamado Bes. Por alguna razón el oráculo se puso de moda en época de Constancio y era consultado incluso por las clases altas. Algunas peticiones escritas, que se suponía que traían intenciones siniestras, fueron encontradas por espías y enviadas al emperador. Este envió inmediatamente su cazador de brujas o gran inquisidor con plenos poderes, un tal Paulo, a quien un feroz humorismo popular había apodado Tartareus (Paulo del Infierno). Como leemos en Amiano, Paulo estableció un tribunal en una ciudad aislada de Palestina, a mitad de camino entre las ciudades de Alejandría y Antioquía, de donde venían la mayoría de las víctimas, e instauró un reino de terror³⁵. Con todo el respeto debido a Amiano y su bien conocida imparcialidad, hay que tener en cuenta en estos pasajes su tendencia a la exageración y al sensacionalismo³⁶. Pero los tres decretos originales de Constancio II, incorporados posteriormente en el *Corpus iuris civilis*, muestran claramente la crueldad del emperador hacia el gran número de gente que practicaba la brujería, los *multi magicis*

³² Platón, *Leges*, x, 908-910; xi. 933.

³³ Amm. Marc., XVI. viii.I.

³⁴ Cfr. también Amm. Marc., XXII.xvi.17-22.

³⁵ *Ibid.*, XIX.xii. 1 ss.

³⁶ Cfr. A. Alföldi, *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire. The Clash between the Senate and Valentinian I* (1952), p. 3.

artibus usi, entre los cuales se incluía, bien especificado, a los que quitaban el mal de ojo, a los arúspices y astrólogos, caldeos, adivinos, intérpretes de sueños y brujos comunes: para todos ellos la pena por estas actividades era la muerte. Incluso para los aristócratas, que en otros casos se encontraban exentos legalmente de la tortura —«*cruciatus et tormenta non fugiat*». Si después de que se demostrara su culpabilidad continuaban protestando por su inocencia debían ser torturados, «las tenazas de hierro del ejecutor debían hundirse en sus costados»³⁷. Algunos decretos de Constancio parecen ir más allá de la condena a las artes mágicas y atacan y restringen la religión pagana en cuanto tal. Pero si evaluamos los hechos sensatamente vemos que no se abandonó la intención de distinguir la magia de la vieja religión romana. Como sus predecesores y sucesores en el trono, incluido Valentiniano I, Constancio mantuvo entre sus títulos el de *pontifex maximus*. Cuando, por ejemplo, durante una amenaza de hambre en Roma, las naves encargadas del grano se retrasaron a causa de una tempestad, y el prefecto de Roma fue al templo de Cástor y Pollux en Ostia para ofrecer sacrificios a estos patronos de los marineros, obteniendo un éxito inmediato —como sabemos por Amiano³⁸— nadie pensó que se estaba haciendo algo prohibido. Estos actos oficiales eran algo diferente de lo que Constancio tenía en mente cuando ordenó: «*Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*» o «*placuit claudi protinus templa*»³⁹, o cuando hizo prohibiciones similares, cuya feroz dureza debió provocar resentimientos, incluso, entre los paganos de religión más inocente.

Esta severidad pudo haber contribuido a dar fuerza a la reacción pagana que estalló bajo el sucesor de Constancio, Juliano el Apóstata, justo en el momento (nótese bien) en que según la profecía pagana, que ya he mencionado, se esperaba que llegara a su fin la fuerza de seducción del brujo cristiano Pedro. Pero después de este breve intervalo pagano el emperador cristiano Valentiniano I, más equilibrado que Constancio y más en armonía con las tácticas y deseos de Constantino el Grande, proclamó, de nuevo en términos inequívocos, la libertad para ambas religiones: la pagana y la cristiana.

Como proclamó en uno de sus edictos, no tenía nada contra los arúspices (por volver a nuestros viejos chivos expiatorios), ni contra cualquier tipo de religión autorizada por sus antepasados («*aliquam concessam a maioribus religionem*»). «*Nec haruspycinam re-*

³⁷ *Cod. Theod.*, IX. xvi, 4-6 = *Cod. Justin.*, IX. xviii 5-7.

³⁸ *Amm. Marc.*, XIX. x. 4.

³⁹ *Cfr. Cod. Theod.*, XVI.x.2-6.

prehendimus, sed nocenter exerceri vetamus»⁴⁰. Pero la pena capital esperaba a cualquiera que recurria «por la noche a malélicas imprecaciones, rituales mágicos o sacrificios nigromantes»⁴¹. Ya no se hace ninguna concesión a la magia blanca. Está prohibida la consulta a los «Mathematici», los astrólogos, ya sea de día o de noche, en público o en privado. Ambas partes, la que consulta y la consultada, debían ser ejecutadas; porque el emperador añade: «aprender estas cosas prohibidas no es menos culpable que enseñarlas»⁴². Los libros conservados de Amiano Marcelino —incluso si reconocemos su sensacionalismo y su antipatía por Valentiniano I— están llenos de historias que nos muestran la espantosa forma en que se aplicaban estas leyes. Una vieja y simple mujer, llamada para curar la malaria de la hija del gobernador imperial de Asia con un encantamiento inocente («levi carmine», escribe Amiano) fue condenada a ser ejecutada como criminal por el propio padre de la chica enferma. Un horóscopo destinado a un tal Valente se encontró entre los papeles de un ciudadano distinguido; aunque insistió en que el horóscopo se refería a un hermano suyo llamado así, muerto hacía tiempo, y no a Valente, el coemperador y hermano de Valentiniano, lo que se ofreció a probar, fue torturado y muerto⁴³. La tortura y la muerte fue el mismo destino de un noble y alto oficial por matar a un asno, alegando que era un sacrificio mágico, a pesar de que se defendía diciendo que era un remedio para curar la caída de su pelo⁴⁴. En las termas públicas, «un hombre joven fue visto tocando alternativamente con los dedos de cada mano, primero la baldosa de mármol y luego su pecho, contando las siete vocales, creyendo que era un remedio efectivo contra su dolor de estómago». Las siete vocales del alfabeto puestas en relación con los siete planetas, repetidas en todos los órdenes posibles, pertenecían, como sabemos por los papiros mágicos y las piedras grabadas, al repertorio de todo tipo de magia en el bajo Imperio, incluida la más blanca. Bajo los emperadores cristianos este tipo de permutaciones de vocales, combinadas con los nombres de los siete arcángeles, se usaron en Asia Menor en una inscripción del teatro de Mileto (que en aquel momento servía como fortaleza), con lo que se ponía a la ciudad y a sus habitantes bajo la protección de los poderes sobrenaturales⁴⁵. En el siglo v estas

⁴⁰ Ibid., IX, xvi.9.

⁴¹ Ibid., IX, xvi.7.

⁴² Ibid., IX, xvi.8.

⁴³ Amm. Marc. XXIX.ii. 26-27.

⁴⁴ Ibid., XXX.v. 11.

⁴⁵ Cfr. Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, i (1921), 151.

cosas se admitían. En el iv este desafortunado joven, con sus juegos de cálculos mágicos, fue llevado ante el tribunal, torturado y decapitado ⁴⁶.

Si no temiese sobrepasar los límites del tiempo concedido a esta conferencia, podría continuar indefinidamente con historias de este tipo, entresacadas de la obra de Amiano; aunque él mismo dice que no tiene intención de relatar todas las cosas que conoce porque está más interesado en narrar sólo las que se refieren a personas de clase social más alta ⁴⁷. Pero es necesario dedicar unas palabras al famoso proceso de Antioquía del año 371, la *cause célèbre* del reinado de los emperadores Valentiniano y Valente ⁴⁸. Alta traición (*crimen majestatis*) y prácticas mágicas ⁴⁹ confluyen en este caso en el que cientos de personas, pertenecientes a todas las clases sociales, fueron torturadas y ejecutadas, acusadas, justa o injustamente, de tomar parte en un intento de sustituir al emperador Valente por un joven brillante, de familia y posición distinguida, llamado Theodoros. Los intrigantes que estaban tras este complot se valieron de dos expertos en el arte de la adivinación, llamados Hilario y Patricio, para descubrir con métodos mágicos el nombre del sucesor al trono de Valente. Amiano, quien al parecer se salió de su norma y se dedicó a un cuidadoso estudio de los detalles del proceso —si es que no fue un testigo ocular del mismo—, nos ofrece un extracto de las declaraciones de Hilario y Patricio ante el tribunal ⁵⁰. Según él, construyeron con ramas de olivo —siguiendo el modelo del oráculo de Apolo en Delfos—, una mesita de tres patas (que fue mostrada al tribunal), y la consagraron con los usuales conjuros secretos y con largas ceremonias rituales. La mesa fue colocada en medio de una casa que antes había sido purificada con incienso y sobre ella colocaron un plato, coincidente en tamaño, hecho con una aleación de varios metales. Alrededor del borde del plato, a intervalos cuidadosamente medidos, se grabaron las 24 letras del alfabeto griego. El celebrante —¿o debemos decir el médium?— vestido como para una ceremonia religiosa, se puso en pie sobre el plato, sosteniendo un anillo mágico consagrado colgado de un hilo. El anillo, a intervalos, se movía a golpes y finalmente se paró sobre varias letras que for-

⁴⁶ Amm. Marc. XXIX.ii.28.

⁴⁷ Ibid., XXVIII.i.15.

⁴⁸ Cfr. Julio Paulo, *Sentent.*, v.21.

⁴⁹ Ibid., XXIX.i.5 ss.

⁵⁰ Amm. Marc. XXIX.i. 28-33. De forma similar, Zósimo, iv.13; parece carecer de valor la diferente y absurda tradición (el oráculo de un gallo, Libanio, Jámblico), recogida por Cedreno (del siglo xij, véase Migne, *P. G.*, cxxi. 598, y Zonaras (siglo xii), *P. G.*, cxxxiv. 1168.

maban palabras, que a su vez formaban elegantes hexámetros griegos del tipo de aquellos con los que los antiguos y famosos oráculos daban sus respuestas. A la pregunta de cuál era el nombre del sucesor al trono, el anillo saltó a las letras Θ, Ε, Ο, Δ (Theod...), momento en que uno de los presentes gritó que el destino inexorable había anunciado el nombre de Theodoros —en este punto la sesión fue interrumpida, probablemente igual que se interrumpiría hoy una reunión espiritista turbada por un incidente similar.

Permítaseme interrumpir a mí también por un momento la narración de este proceso con una breve digresión. Un descubrimiento fortuito durante las excavaciones de Pérgamo, hace medio siglo, sacó a la luz lo que podría llamarse la caja de herramientas de un mago profesional, probablemente del siglo III⁵¹. Entre otras cosas contenía una mesa triangular de este mismo tipo, un plato circular y dos anillos mágicos que sin duda estaban destinados a la misma función adivinatoria para la que los acusados habían utilizado medios bastante más rudimentarios. La mesita cuidadosamente modelada y esculpida en bronce (no formada simplemente con ramitas de olivo), tiene inscripciones mágicas invocando a Hécate, la diosa principal de la magia grecorromana, que también está representada en su aspecto triforme. El plato circular dividido en secciones cuidadosamente medidas, como el que se menciona en el proceso, no solamente muestra las letras del alfabeto griego —lo que podía bastar a simples diletantes del siglo IV, cuando la magia, como todas las artes, estaba en franca decadencia—, sino que muestra complicados y misteriosos signos, en parte similares a los que encontramos en las llamadas gemas gnósticas y, en parte, derivadas obviamente de los jeroglíficos egipcios. Este instrumento circular de adivinación, que claramente tiene su origen en la antigua astrología y que como vemos se usaba en los siglos III y IV, fue retomado por los árabes⁵², que transmitieron gran parte de las antiguas artes mágicas al medievo. Se extendió por el Oriente hasta el Tíbet⁵³ e Indochina⁵⁴, y sobrevivió en ma-

⁵¹ R. Wünsch, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon* (Berlín, 1965) (=Jahrb. d. Deutsch. Archäol. Inst. Ergänzungsheft vi); S. Agrell, *Die pergamenische Zauberscheibe und das Tarockspiel* (Lund, 1936). En un papiro mágico se prescribe también para la adivinación un trípode de madera de olivo o de laurel con una mesa grabada con caracteres mágicos en un círculo, véase Preisdanz, *P. G. M.*, pap. III, 284 ss.

⁵² Cfr., por ejemplo, A. Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, II.i (Roma, 1653), 377, o el «Záirajan» descrito por Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*, traducción inglesa de F. Rosenthal (=Bollingen Series xliii), iii, 182 ss.

⁵³ Cfr. H. Bleichsteiner, *Die gelbe Kirche* (Viena, 1937), figs. 71-72.

⁵⁴ Véase O. R. T. Janse, *Archaeological Research in Indo-China*, i (1947), lámina 130 I.

nuscritos y en libros por toda Europa; fue atribuido, a veces, a los antiguos reyes egipcios, a los filósofos griegos o incluso a los santos cristianos⁵⁵. Aparece de nuevo como un calendario astrológico en el Renacimiento⁵⁶ y, finalmente, degenera en un juego de sociedad medio serio medio tonto⁵⁷. Pero conviene que vuelva ya al siglo IV y a nuestro proceso.

Cuando los jueces preguntaron si el oráculo mágico no les había predicho su futuro, los acusados respondieron citando algunos de los hexámetros oraculares que les predecían su propia ejecución, pero que también les prometía la venganza. El emperador que les iba a condenar iba a morir «de una muerte terrible cuando Ares se enfureciera sobre la llanura de Mimas». Los espiritistas —de los que habría unos cuantos entre esta audiencia— estarían sin duda encantados de escuchar que los espíritus, después de todo, tuvieran razón. Los dos prisioneros del tribunal, tras su declaración, fueron torturados ferozmente hasta la muerte, pero esto no era difícil de profetizar. No obstante, el mismo emperador estaba obsesionado por el verso, «mientras Ares se enfureciera sobre la llanura de Mimas», y poco a poco fue adquiriendo más y más temor a aventurarse a ir al Asia Menor donde, según había oído, existía una montaña denominada Mimas. Cuando, siete años después, murió en batalla combatiendo contra los godos (en la llanura de Hadrianópolis, no en Asia Menor) se encontró que cerca del punto en el que se creía que había caído había una vieja tumba con una inscripción en griego que proclamaba que era el sepulcro de un hombre famoso de tiempos pasados llamado Mimas⁵⁸. Además, el nombre del sucesor de Valente comenzaba, en realidad, con Theod..., sólo que no era Theodoros, como los magos habían concluido precipitadamente sino Theodosius (Teodosio), el emperador que puso fin para siempre al paganismo grecorromano.

Es interesante observar cómo a partir de ahora, sobre la base más consistente de la religión cristiana de Estado, los emperadores

⁵⁵ A. Kircher, op. cit., II.ii 491; Cornelius Agrippa, *De speciebus magiae* (=Opera, II. 486). C. Singer, *From Magic to Science* (Londres, 1928), p. 145, figura 54; p. 161, fig. 58; p. 167, fig. 65; M. Förster, «Sphaera Apulei und Glücksrad», *Archiv. f.d. Studium der neuere Sprachen und Lit.*, CXXXIX (1912), 45 s.; también E. Kickersheimer, «Figures médico-astrologiques des IXme, Xme et XIme siècles», *Janus*, XIX (1914), 157 ss.

⁵⁶ F. Boll y C. Zetzold, *Sternglaube und Sterndeutung* (4.ª ed., 1931), lámina vi/13.

⁵⁷ Lorenzo Spirito, *Libro delle sorti* (Mantua, 1551); cfr. también M. Förster, loc. cit. e I. Negri-V. Vercelloni, *I giochi di dadi d'azzardo e di passatempo* (Milán, 1958), passim.

⁵⁸ Amm. Marc., XXXI.xvi. 8-9.

continuaron sin permitir en absoluto las prácticas mágicas (los magos siempre estuvieron excluidos de las amnistías generales concedidas en Pascua)⁵⁹, y encontraron más prudente sustituir la despiadada crueldad de sus predecesores con una más equilibrada *iustitia cum caritate*. Por tanto, mientras Valentiniano I, como se ha visto, decretó la pena capital para los *mathematici*, los astrólogos y para aquellos que les consultaban, los sucesores de Teodosio I, una generación después, permitieron a los *mathematici* expiarse a sí mismos quemando sus libros en presencia de los obispos, adoptando la fe cristiana y prometiendo no recaer en los errores pasados. Sólo si rehusaban hacerlo y retomaban sus actividades prohibidas eran castigados pero, incluso en este caso, la pena más grave que se les podía aplicar era la deportación⁶⁰. Pero ahora, ya uña y carne con la Iglesia, los emperadores promulgaron decreto tras decreto contra las numerosas herejías difundidas en los límites del cristianismo ortodoxo⁶¹. Estas herejías, gnosticismo judío y cristiano, maniqueísmo (ya condenado como un tipo de magia maléfica por Diocleciano a principios del siglo), neopaganismo y las demás fueron arrojadas al cubo de la basura, una pesada carga bastante más virulenta y peligrosa para la salud espiritual que los huesos, ya bastante secos, de las difuntas religiones de la antigüedad remota.

Pero con estos decretos estoy traspasando los límites del siglo v y conviene que vuelva al siglo iv y a su historiador Amiano Marcelino. Algunos eminentes historiadores de nuestros tiempos han mostrado su consternación por el hecho de que un hombre culto y cauto como Amiano pudiera creer, como parece, en «la verdad de este engaño de magia y brujería» que «nosotros sabemos que no son más que tonterías insensatas e inofensivas»⁶². Pero olvidan que esta visión, bastante dogmática, que contempla la magia, en el mejor de los casos, como una alucinación y, en general, como un fraude puro y simple, es sólo el resultado de un par de siglos de ilustración y revela su inconsistencia y, me temo, que gradualmente se está quedando un poco manida⁶³. A veces uno siente lástima hacia estos

⁵⁹ *Cod. Theod.*, IX.xxxviii. 3-8.

⁶⁰ *Ibid.*, IX.xvi.12.

⁶¹ *Ibid.*, XVI. v. 7 ss.

⁶² Alföldi, *A Conflict*, etc., p. 76; W. Ensslin, *Zur Geschichtsschreibung und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus* (1913), pp. 94 ss.; cfr. también Th. Hopfner en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie* s.v. «Mageia», col. 387 s.

⁶³ «Ninguna persona inteligente duda de la existencia de la brujería», escribe el árabe del siglo xiv Ibn Khaldūn, op. cit., iii. 159; «está claro que la brujería es verdad, aunque esté prohibida» (*ibid.*, p. 179). Opiniones similares las expresa un moderno escritor católico inglés, Montague Summers, cfr., por

modelos de la erudición moderna, los antropólogos sociales, cuando se enfrentan con los hechos inexplicados de la brujería en las sociedades primitivas. ¿Por qué, entonces, Amiano no debía haber creído en la magia? Todo el mundo creía en ella en la antigüedad excepto unos pocos escépticos y agnósticos que tampoco creían en la religión. Si las mentes más críticas veían en gran parte de ella una serie de engaños más o menos fraudulentos y supersticiones, esto no significa que llegaran a una dogmática incredulidad. Ninguno de nosotros, por ejemplo, sostendría que el oro no existe porque la mayoría de las cosas que parecen oro o, incluso, pretenden serlo no son verdaderas. Todos los teólogos cristianos creían en la existencia de las artes mágicas; no hacerlo habría significado no creer las historias del Antiguo y Nuevo Testamento, desde la de la bruja de Endor a la de Simón el Mago. Todos los filósofos paganos más de moda del siglo, encabezados por el divino Jámblico, creían en las artes mágicas de la *theurgia* como parte integrante de sus sistemas teosóficos. Los filósofos paganos parece que no lo hicieron. El ídolo admirado por Amiano, Juliano el Apóstata, que era algo más que un principiante en estas artes, había tenido conocimiento por medio de ellos de la muerte inmediata de Constancio II ⁶⁴. Bajo Valentiniano y Valente, Máximo, el amado y venerado maestro de filosofía neoplatónica de Juliano, pagó con su vida por una similar y peligrosa adivinación ⁶⁵. Se ha afirmado que Juliano eligió a Máximo como profesor cuando supo que este gran filósofo, sirviéndose de incienso y de encantamientos pronunciados delante de la estatua de Hécate (la diosa de la magia que ya habíamos encontrado sobre la mesa de bronce de Pérgamo), consiguió, delante de sus seguidores, que el rostro de la diosa adquiriese vida y que incluso sonriera, mientras las antorchas que llevaba en sus manos comenzaron a arder. Aunque esta historia sea referida por un autor contemporáneo ⁶⁶, uno puede creérsela o no. ¿Pero, qué debemos pensar de lo que la gloria del siglo por erudición y literatura, el orador Libanio, nos dice de sus experiencias personales? ⁶⁷. No sólo fue denunciado injustamente más de una vez

ejemplo, su *History of Witchcraft and Demonology* (1926) o su *Witchcraft and Black Magic* (1945).

⁶⁴ Amm. Marc., XXI.1.6 ss.

⁶⁵ Ibid., XXIX.1. 42.

⁶⁶ Eunapio, *Vitae sophistarum*, 475 (ed. Giangrande, 1956, p. 44). Se puede mantener que en esta historia la estatua de Hécate no sólo representa a la diosa de los magos comunes, sino que es el símbolo del alma cósmica tal y como se concebía en la teosofía caldea y neoplatónica; cfr. H. Lewy, op. cit., pp. 88 ss., 248, 361 ss.

⁶⁷ Para lo que sigue, cfr. C. Bonner, «Witchcraft in the Lecture Room of Libanius», *Trans. of the American Philolog. Assoc.*, lxiii (1932), 34 ss.

por el uso de magia maléfica y de prácticas nigromantes, sino que mostró claramente que *creía* en la magia y, aunque ciertamente detestaba la magia negra, no tenía objeción en usar las ayudas más inocentes de la magia blanca. Al sufrir fuertes dolores de cabeza y otros males se dio cuenta, puesto en guardia por sus amigos y por un sueño, que se estaban empleando artes de magia negra contra su salud. En su aula se descubrió un camaleón muerto, mutilado y retorcido, probando que sus sospechas y las de sus amigos estaban bien fundadas.

Este es el tipo de magia que encontramos (junto con una profusión de brujería más intrincada y peligrosa) en los papiros mágicos conservados en suelo egipcio, en número tan abundante —¿o debería mejor decir espantoso? ⁶⁸. Son, en gran medida, copias escritas en el siglo IV, a pesar de las severas leyes que he mencionado y a propósito de las cuales me gustaría citar otro episodio relatado por Amiano ⁶⁹. Un joven tonto de familia aristocrática fue denunciado durante el reinado de Valentiniano I por haber copiado un libro mágico de este tipo. Amenazado con la deportación, apeló al emperador a través de su padre, pero de esta forma saltó de la sartén al fuego: el chico fue ejecutado sin piedad. Recordemos a propósito que San Juan Crisóstomo, cuyas severas condenas de los amuletos mágicos he citado antes, se salvó por poco de un destino similar. Nos cuenta cómo en su niñez su ciudad natal, Antioquía, fue cercada por los soldados que tenían orden de buscar libros mágicos (βιβλία γοητικὰ καὶ μαγικά). Alguien, antes de ser arrestado, lanzó un libro, a medio acabar, al río Orontes. Crisóstomo y un amigo, de camino hacia la Iglesia, vieron algo flotando en el río y éste lo sacó, dándose cuenta al abrirlo de lo que era. Justo en ese momento pasó un soldado que estaba de ronda. Nadie habría creído la historia de los chicos, quienes no tuvieron el valor de lanzarlo lejos mientras el soldado estaba a la vista. Pero, con la ayuda de Dios, consiguieron al final librarse de aquel maldito objeto que podía haber significado la muerte para ambos ⁷⁰. No debemos sorprendernos de que la gente tuviera miedo de sus propias bibliotecas, cuando tras el sensacional juicio del 371, los jueces ordenaron que fueran quemados en público una gran cantidad de códices y volúmenes que, en gran parte, con-

⁶⁸ Cfr. K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, i-ii (1928-31); iii (1941) (que contiene addenda e índices) fue destruido durante la guerra con excepción de unas pocas copias existentes. El Instituto Warburg consiguió una copia fotostática de este volumen, gracias a la gentileza del Professor Preisendanz.

⁶⁹ Amm. Marc., XXVII. i. 26.

⁷⁰ Crisóstomo, *In Acta Apost. Hom.*, XXXVIII=Migne, P. G. ix. 273 s.

tenían, según insiste Amiano, inocua literatura erudita⁷¹. Por entonces, muchos propietarios de libros quemaron voluntariamente sus bibliotecas, simplemente para sentirse seguros⁷². Después de todo ¿era posible establecer una neta línea divisoria entre la filosofía neoplatónica —por ejemplo del *De mysteriis Aegyptiorum* de Jámblico— y la brujería egipcia, entre el delictivo escrutar del futuro de los *mathematici* (que como hemos visto, fueron condenados a morir por Valentiniano I mientras Teodosio I, generosamente, les concedió que quemaran sus libros delante de los obispos) y, digamos, el manual de astrología de Fírmico Materno, el mismo cristiano irreductible que había dedicado el *De errore profanarum religionum* a los emperadores Constancio y Constante?

Es este sentido de inseguridad y de peligro el que hace comprender por qué el autor del poema griego sobre los poderes mágicos de las piedras, el llamado *Lithica*, pensó que era más seguro mantener su nombre en secreto. Este poema aparece bajo el nombre de Orfeo (simplemente a causa del error de un estudioso medieval), pero fue escrito en algún lugar de Asia Menor en la última parte del siglo IV: su introducción alude a la persecución de la vieja religión y de sus divinos misterios como magia abominable, y a la reciente ejecución de un viejo gran hombre, obviamente Máximo, a quien ya he mencionado antes como el maestro de filosofía neoplatónica de Juliano el Apóstata⁷³. Se trata de un intento bastante insulso de hacer revivir, con la ayuda de inyecciones de mitología griega y con un superficial colorido hermético, los restos bastante rancios y popularizados de lo que una vez fue, en el sistema imponente de la religión astral de la antigua Babilonia, la correlación cuidadosamente establecida entre los poderes divinos individuales y los varios objetos del mundo material, unido por las fuerzas sobrenaturales de la simpatía. La ciencia, la medicina y la filosofía habían tomado prestado algo de esta religión del pasado ya muerto, pero estos desperdicios en descomposición fueron incorporados en las enseñanzas de los magos persas, de los adivinos caldeos y samaritanos por los comerciantes griegos y judíos de amuletos mágicos.

Para explotar completamente todas las propiedades mágicas de los minerales se necesitaba, posiblemente después de haberlos com-

⁷¹ Amm. Marc., XXIX.i. 41.

⁷² Ibid., XXIX.ii.4; cfr. también Zonaras, iv. 14. Acerca de la quema de libros mágicos, cfr. Julio Paulo, *Sentent.*, v. 23.18; K. Preisendanz, «Dans le monde de la magie grecque», *Chronique d'Egypte*, X (1935), 336 s.; idem, «Zur Überlieferungsgeschichte der spätantiken Magie», en *Aus der Welt des Buches Festgabe f. G. Ley* (Leipzig, 1950), pp. 226 s.

⁷³ Orfeo, *Lithica*, ed. E. Abel (Berlín, 1881), p. 17 vv. 61-68.

binado con las sustancias animales y vegetales que les correspondían⁷⁴, consagrarlos según las reglas y grabarles las necesarias imágenes, nombre y fórmula. Junto con los papiros mágicos, decenas de miles de estos entalles, llamados «gnósticos»⁷⁵, en su mayoría de los siglos II, III y IV, nos ofrecen todavía fascinantes visiones de las artes mágicas de esta época. Como los papiros, la mayoría de estas piedras han sido fabricadas en Egipto, esto es, en Alejandría, y creo que los judíos alejandrinos, de una ortodoxia bastante dudosa, debieron tener mucho que ver en su manufactura. Durante todo este período, los judíos compartieron con los persas y caldeos la reputación de expertos brujos, yendo sólo detrás de los maestros egipcios del pasado. Los judíos alejandrinos, que por así decirlo, estaban naturalizados egipcios y que habían absorbido una considerable herencia persa y babilonia, bien podían haber proporcionado los mejores especialistas en las artes mágicas. Por lo que respecta a las piedras mágicas, tenían en sus libros más sagrados del Antiguo Testamento la tradición de aquellas doce gemas misteriosas colocadas sobre el pectoral del gran sacerdote, destinado al hermano de Moisés, Aarón. Los Padres de la Iglesia heredaron la tradición de especular sobre estas joyas y las cristianizaron. En el siglo IV, por ejemplo, San Epifanio, obispo de Salamis, escribió un *opusculum* sobre ellas, enumerando sus poderes médicos e incluso milagrosos, pero evitando caer en la magia práctica. Me inclino a ver a un judío alejandrino en Damigerón, que es recordado como autor de un lapidario del que se conocen varias copias, escrito originariamente en griego y traducido después al latín en el siglo IV⁷⁶. El nombre de Damigerón⁷⁷ suena a una traducción literal, en griego, en singular, de la expresión «Viejos del Pueblo», usada muy frecuentemente en el Antiguo Testamento como sinónimo de la expresión «Hijos de Israel». Esta conjetura se confirma por el hecho de que un gran número de lapidarios

⁷⁴ Cfr. también Proclo, *De sacrificiis*, citado por The Hopfner en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, s.v. «Theurgie», cols. 259, 2 ss. Esta misma teoría subyace también en los llamados *Kyranides*, cuya redacción principal se hizo en el siglo IV, cfr. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I (2.^a ed., 1950), 201 ss.

⁷⁵ La obra fundamental sobre estas gemas amuleto es Bonner, *Studies*, op. cit.: acerca de su carácter gnóstico cfr. A. A. Barb en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, xvi (1953), 202 y 227, n.n. 157-8.

⁷⁶ Ed. por E. Abel en su edición del *Lithica* (Berlín, 1881). Algunos de los más antiguos y mejores manuscritos fueron editados por Pitra, *Analecta sacra*, II (1884), 642 ss. y por Joan Evans, *Magical Jewels of the Middle Ages* (Oxford, 1922), pp. 195-213.

⁷⁷ Cfr. M. Wellmann en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, IV, cols. 2055s y «Die Stein und Gemmenbücher der Antike», *Studien z. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Medizin*, IV, 4 (1935), 147 s.

mágicos medievales —y sorprende ver cuántas traducciones de estas listas sin sentido se hicieron y circularon prácticamente en todas las lenguas de Europa y se copiaron una y otra vez— en la introducción ponen énfasis en que han sido escritos por «uno de los hijos de Israel en el desierto después de su salida de Egipto»⁷⁸. Es menos sorprendente comprobar que la fuente principal para la ciencia lapidaria del Medievo no eran los versos griegos de la *Lithica* del siglo iv, demasiado intelectual, sino la compilación pesada y estúpida de Damigerón. En el siglo xii un hombre del ingenio del obispo Marbod de Rennes, se tomó la molestia de pasarlo a hexámetros latinos. Por esta razón encontramos esta «basura mágica» republicada en la *Patrologia Latina* de Migne⁷⁹, mientras, casualmente, se puede encontrar en la *Patrologia Graeca*, otra joya de la magia judía, sólo superficialmente cristianizada, el *Testamentum Salomonis*⁸⁰. Es uno de los muchos libros mágicos, entre los que se encuentra también un lapidario que desgraciadamente se ha perdido⁸¹, atribuido a este rey y gran mago judío.

Los lapidarios mágicos y las gemas amuleto eran casi exclusivamente usados para lo que generalmente se llama «magia blanca», aunque algunas de las piedras eran usadas también para encantamientos de amor, para hacerse invisible y para otras artes similares menos inocentes. Una brujería completamente negra se encuentra, por otra parte, en las llamadas *Defixiones*⁸², hojas de plomo, metal siniestro, preferentemente perforadas con clavos y enterradas tras haber inscrito en ellas los nombres de las personas a las que se intentaba producir daño mediante las necesarias invocaciones a los demonios infernales. Se han encontrado cientos de ellas escritas en griego y latín, fechadas desde principios del período clásico hasta el tardorromano. Ya he mencionado cómo estas tablas de plomo se emplearon en la muerte, provocada con la magia, del príncipe Germánico. Muchas de las tablas más tardías se usaban para perjudicar a los aurigas y caballos de las carreras, porque las carreras de caballos

⁷⁸ Cfr., por ejemplo, J. Evans, op. cit., pp. 102, 104, 158, 224, 235. Los nombres Ethel, Cethel, Thetel, Techel, Chael, etc. citados como nombres del autor según M. Steinschneider, «Lapidarien», en *Semitic Studies in Memory of A. Kohut* (Berlín, 1896), son corrupciones del nombre Bezabel Laborde, *Notice des émaux, bijoux etc du Louvre* (París, 1853), ii, pp. 442-4 («pierres d'Israel»).

⁷⁹ Migne, P. L., clxxi, 1737 ss.

⁸⁰ Migne, P. L., cxix, 1315 ss. Cfr. también K. Preisendanz en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, Suppl., viii, cols. 684 ss.

⁸¹ *Realencyclopädie*, loc. cit., col. 702, 16 ss. Pero véase ahora L. Thordike en *Ambix*, viii (1960), 14, n. 14.

⁸² Cfr. A. Audollet, *Defixionum tabellae* (París, 1904).

constituían un espectáculo de masas que en el siglo IV suscitaban más pasiones que las carreras de caballos, de galgos, el fútbol y el cricket de hoy en día juntos. Los plomos mágicos⁸³ llevan grabado el nombre de los aurigas y los caballos junto a horribles conjuros. El solo hecho de que nuestro conocimiento de los nombres de los antiguos caballos se deba principalmente a estas tablillas y no a escritos literarios, hace preguntarse si el grabado y enterramiento de estas tablillas fue entonces tan popular como lo es ahora rellenar y echar las quinielas. [«Querido, ¿has grabado ya nuestra tabla de plomo? —Sí, querida, pero aún no la he enterrado. Date prisa, aprovecha que está todavía oscuro! Las carreras empiezan mañana»].

Los propios aurigas hicieron, desde luego, un gran uso de esta especie de droga mágica para descalificar a sus oponentes. Amiano Marcelino refiere varios casos del reinado de Valentiniano I en los que famosos aurigas, quienes gozaban de una popularidad que podía ser envidiada por algunas estrellas del cine actual, eran decapitados o quemados vivos por tales brujerías⁸⁴. Los aurigas son mencionados particularmente en uno de los decretos contra las artes mágicas promulgado bajo Teodosio⁸⁵. Es revelador leer cómo el orador Libanio se había dado cuenta, con gran amargura, como ya se ha dicho, de que un camaleón muerto había sido utilizado para embrujarle, y se queja con tristeza a sus estudiantes: «Cuando se piensa que un auriga o un caballo han sido lisiados de esta manera se produce tal alboroto que parece que la ciudad hubiera sido destruida, mientras yo he sido honrado con su indiferencia por haber sido objeto de estas mismas prácticas»⁸⁶. En algunas de las *Defixionum tabellae* los magos se han aventurado a hacer el retrato, dibujando crudas imágenes del pobre auriga encadenado y sujeto mientras es atacado por una feroz serpiente, etc.

Toda imagen de cera, metal o cualquier otro material, representando a la persona a la que se va a perjudicar, podían ser usados naturalmente para estos conjuros maléficos y cuando ya no se usaron las tablas de plomo⁸⁷, la práctica misma no desapareció del todo,

⁸³ Cfr. también la bibliografía citada por Preisendanz, «Zur überlieferungsschichte etc.», loc. cit., y R. Mouterde, *La Glaive de Dardanos* (Beirut, 1930), pp. 56 ses. (n. 34, «Envoutement d'une écurie de course de la Béryste romaine»).

⁸⁴ Amm. Marc., XV.vii.2; XXXVI.ii 1-3; XXVIII.i.27; XXVIII.iv. 25; XXIX. iii.5.

⁸⁵ *Cod. Theod.*, IX.xvi.II = *Cod. Just.*, IX.xviii.9.

⁸⁶ Bonner, op. cit., p. 40.

⁸⁷ Pero «el enterramiento de tablas metálicas (=de plomo) grabadas con conjuros contra un enemigo es una de las especies cultas de magia a la que recurrían a veces los ingleses educados en los siglos XVI y XVIII», cfr. G. L. Kittridge, *Witchcraft in Old and New England* (Cambridge, Mass., 1929), p. 132.

como bien saben los expertos en folclore⁸⁸. El famoso matemático y astrólogo inglés John Dee, que, a pesar de negarlo, era algo más que un principiante en las artes mágicas, tuvo el honor de ser considerado el que impidió que le ocurriera algo a la reina Elisabeth I, cuando se encontró una imagen de cera representándola con una aguja clavada en su pecho⁸⁹. Este tipo de brujería, que ya fue practicado en la antigua Babilonia y que era bastante común en tiempos de Platón, descansa, en efecto, en una tradición muy antigua.

Entre los materiales duraderos —apenas ha sobrevivido ningún escrito mágico en papel, pergamino, cera o madera— el plomo, como hemos visto, era el generalmente elegido por los magos con intenciones maléficas. Para los fines benéficos generalmente se utilizaban el oro y la plata además de las piedras preciosas, de las que ya he hablado. Tenemos un cierto número de estas hojas de metal inscritas que normalmente eran enrolladas y guardadas en una caja cilíndrica para poder llevarlas consigo. Yo mismo he tenido la fortuna de poder desenrollar y publicar uno de estos rollos, encontrado en Austria en una tumba romana de fines del siglo III⁹⁰. Había cuatro hojas, una de oro y tres de plata. La de oro y la más pequeña de entre las de plata contenían signos mágicos, nombres y fórmulas del tipo usual. Más interesante era la hoja más grande de plata, con un conjuro en griego contra el dolor de cabeza, o más exactamente jaqueca, como muestra el título *πρός ἡμικρανίαν*. El conjuro tiene la forma de una breve historia: Antaura —...éste es el nombre (obviamente neoplatónico) de un demonio femenino— sale del mar llorando y gritando. Artemis de Efeso (la diosa de la magia, a menudo identificada con Hécate), la encuentra, le pregunta dónde va y la exorciza. Este mismo conjuro se encuentra muchas veces en las colecciones medievales griegas de plegarias mágicas, que continúa ligeramente modernizado pero por lo demás extremadamente fiel, el arte de los antiguos papiros mágicos. El nombre Antaura, sin embargo, ha desaparecido de los conjuros medievales, sólo se invoca al maldito y diabólico demonio de la jaqueca. Y, en vez de la diosa Artemis, ahora es «nuestro Señor Jesucristo» o, como por ejemplo, en una versión yugoslava, el arcángel San Gabriel, quienes se ocupan eficazmente del malvado demonio.

Este tipo de encantamiento mágico —para el que los estudiosos alemanes han acuñado el nombre de *Begegnungssegen*⁹¹—, que cuenta

⁸⁸ Cfr. los datos citados por Mouterde, op. cit., p. 58, nn. 5 ss.

⁸⁹ Cfr. el *Dictionary of National Biography*, V. 724 (A. D. 1577).

⁹⁰ Cfr. A. A. Barb en «*Der römische Limes im Österreich*», XVI (1926), cols. 53-68; ídem en *Jedermann-Hefte*, iii (Viena, 1933), 26-33.

⁹¹ Cfr. Weinreich, *Archiv für Religionswissenschaft*, XXIX (1931), 259 s. (c. 21); F. Ohrt en *Hessische Blätter für Volkskunde*, XXIV (1936), 49 ss.

cómo el demonio de la enfermedad en su vagabundear se encuentra con Cristo, su madre o cualquier santo o ángel, y cómo el ser más poderoso le impidió hacer más daño, sobrevive en infinitos conjuros en todas las lenguas y en todos los países de Europa y Asia Menor. En sus formas más corrompidas, estos encantamientos estaban todavía fundados sobre una base religiosa, es decir, sobre la convicción de que los hechos míticos, aunque hubieran ocurrido «en los tiempos de los tiempos» —*in illo tempore*— permanecen para siempre como una fuente continua de poder sobrenatural⁹². Igual que la historia de la creación se recitaba en el festival de año nuevo en la antigua Babilonia para asegurar la continuidad de la ley y del orden, el capítulo cosmogónico, el primero del evangelio de San Juan, fue utilizado, a lo largo de la Edad Media y hasta nuestros días, como amuleto y conjuro contra todos los peligros. Para contrarrestar la mordedura venenosa de los animales, los egipcios grababan en algunos monumentos la historia de cómo el dios Horus, mordido por un escorpión, fue salvado por su madre, Isis⁹³. De hecho, si se toman las oraciones litúrgicas de la Iglesia cristiana actual, los llamados «Colectivos», se encuentra una y otra vez esta figura de discurso; «Oh Dios, que *in illo tempore* hiciste esto o lo otro, concédeme ahora este favor o este otro similar». En el Antiguo y Nuevo Testamento no faltan historias a las que referirse. Más de una docena de referencias de este tipo se encuentran en un único exorcismo que nos ha llegado bajo el nombre de San Ambrosio, el gran obispo de Milán en el siglo IV⁹⁴, y en plegarias similares atribuidas, correcta o incorrectamente, a su contemporáneo griego de Oriente, San Basilio⁹⁵, que han tenido una fortuna aún mayor. Sus esquemas se han utilizado en muchas plegarias apócrifas y, a menudo, claramente mágicas atribuidas a otros muchos Padres de la Iglesia⁹⁶, como a San Gregorio Taumaturgo («el realizador de cosas maravillosas») o San

⁹² M. Eliade, *Le Mythe del 'éternel retour. Archétypes et répétition* (París, 1949); idem, «Kosmogonische Mythen und magische Heilung», en *Paideuma*, VI (1956), 194-204; cfr. también H. Schwabl en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, s.v. «Weltschöpfung», 71.4.

⁹³ Sobre esta y otras *historiolae* mágicas egipcias, cfr. F. Lexa, *La Magie dans l'Égypte antique* i, 55 s.; Th. Hopfner en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, s.v. «Mageia», col. 343-46-59; I. Leipoldt-S. Morenz, *Heilige Schriften* (Leipzig, 1953), p. 187.

⁹⁴ Migne, P. L., xvii. 1109 s.

⁹⁵ Migne, P. G., xxxi. 1677 s.

⁹⁶ Th. Schermann, *Spätgriechische Zauber- und Volksgebete* (Diss. Munich, 1919), pp. 27 ss.; idem *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I. Klemensbrief* (1909); cfr. también A. Delatte, *Anecdota Aethiopsia*, i (1927), 228 ss.; A. Almazov en *Istoriko-filologicheskoe Obschestvo: Letopis*, IX (Kiev, 1901), 45 ss.

Cipriano, quien, según la leyenda, era un ex mago⁹⁷, etc., hasta los varios *compendia* descaradamente mágicos como el tan copiado *Enchiridion Leonis Papae*⁹⁸ y similares *pseudepigrapha* medievales que eran los sustitutos y herederos de los libros mágicos de los siglos III y IV.

Con respecto a los encantamientos cristianos más simples, que consistían, como el antiguo encantamiento de Antaura contra el dolor de cabeza, en una breve historia y en su aplicación al mal del momento, es interesante notar que prácticamente todos estos encantamientos de carácter muy popular, preferían las historias cristianas apócrifas a las canónicas⁹⁹ [todo esto nos mostraría de nuevo cómo la magia se desarrolla desde los márgenes de la religión]. El evangelio de San Juan nos cuenta cómo la sangre de Zacarías, el padre del Bautista, asesinado en el templo, se volvió de piedra. Esta historia se utilizó como conjuro contra la hemorragia¹⁰⁰; se han conservado las fórmulas en griego, copto y latín; se usaban en Rusia y en lugares tan lejanos como Islandia¹⁰¹. Hubo un encantamiento, ampliamente difundido, contra el dolor de muelas, escrito en latín, durante el período anglosajón¹⁰², conservado también en el continente, en antiguo eslavo¹⁰³, del que en Inglaterra existen todavía versiones corrompidas en vulgar:

*As Peter sat on a marble stone,
the Lord came to him all alone.
Peter what makes thee sit there?
My Lord, I am troubled with the toothache
Peter arise and go home.
And you, and whosever for my sake*

⁹⁷ Cfr. A. J. Festugière, op. cit., pp. 37 ss., 369 ss.

⁹⁸ Véase *Catal. général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale*, xciv (1929), col. 1129; C. de Clerq. *Catal. des mss. du Grand Séminaire de Malines* (= *Cat. gén. des mss. des bibl. de Belgique*, IV (1937), pp. 173 f. (codd. 179-81).

⁹⁹ Cfr. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vii. 1601 s. (s.c. «Segen», 10, b).

¹⁰⁰ A. A. Barb, «St. Zacharias the Prophet and Martyr», *Journal of the Warburg and Courtauld Inst.*, xi (1948), 35 ss.

¹⁰¹ H. Larsen, *An Old Icelandic Medical Miscellany* (Oslo, 1931), pp. 52 (y 138) (omitido en el artículo citado arriba).

¹⁰² O. Cockayne, *Leechdoms, Wortcunning and Starcraft in Early England* (= *Rolls Series*, XXXV), iii (1866), 64; cfr. también R. Köhler, *Kleine Schriften* (ed. Bolte), iii (1900), 544-58.

¹⁰³ M. Gaster, *Ilchester Lectures on Greco-Slavic literature* etc. (Londres, 1887), pp. 85 s.

*Shall keep these words in memory
Shall never be troubled with toothache* ¹⁰⁴.

Este conjuro se puede hacer remontar a un evangelio apócrifo de San Bartolomé ¹⁰⁵. Una plegaria mágica contra las serpientes y todos los demás venenos se atribuye a San Pablo, quien sobrevivió a la mordedura de una víbora venenosa en Malta, como se nos cuenta en los *Hechos de los Apóstoles* ¹⁰⁶. Una popularidad aún mayor consiguió una plegaria similar contra el veneno, atribuida a San Juan; se tomó de una colección apócrifa de Hechos de los Apóstoles, que nos cuenta cómo el apóstol bebió el veneno sin que le produjera ningún daño. Este encantamiento se encuentra en manuscritos medievales alemanes, anglosajones e irlandeses, e incluso durante algún tiempo fueron oficialmente admitidos como sacramentales por la Iglesia ¹⁰⁷. Progresivamente se ha ido descubriendo que muchos de los antiguos encantamientos alemanes, durante mucho tiempo considerados documentos preciosos de la mitología germana primitiva, no son más que adaptaciones o, incluso, traducciones tardo-antiguas de antiguos conjuros griegos, romanos, coptos, paganos o cristianos ¹⁰⁸. Como en los papiros mágicos clásicos se descubre la inequívoca mano de algún sacerdote o escriba greco-egipcio del templo, así la mayoría de los conjuros medievales que sobreviven fueron, casi con toda seguridad, escritos por clérigos cristianos ¹⁰⁹ por error, por curiosidad o simplemente por juego. Finalmente se comienza a entender que —como ha dicho recientemente un eminente historiador de la religión— «la mayoría de los conjuros populares son debidos a personas muy cultas que se vuelven cada vez más infantiles a través de un largo

¹⁰⁴ *Notes and Queries*, i (1849-50), 429; cfr. *ibíd.*, pp. 293, 349, 397, y iii (1851), 259.

¹⁰⁵ Como espero demostrar en un artículo en preparación.

¹⁰⁶ A. A. Barb, «Der Heilige und die Schlangen», *Mitteilungen der Anthrop. Ges. in Wien*, lxxxii (1952), 1-21, esp. 4 ss.

¹⁰⁷ A. A. Barb, «Der Heilige und die Schlangen», pp. 9 ss.

¹⁰⁸ Cfr. P. Merker-W. Stämmler, *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, iii (1928-9), 514, 7. Desde entonces ha crecido de nuevo la tendencia a reafirmar el origen germano. Cfr. W. Wosch, *Deutsches Literatur-Lexikon*, 2. Aufl., IV (1958), 3494, que da una lista de la bibliografía. Pero véase también lo que he escrito en *Folklore*, lxi (1950), 26 ss., y la reciente discusión, cauta pero clarificadora, del «Merseburger Zauberspruche» de A. Spamer [en *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde*, iii (1957), 347-65] y E. Reisel [*ibíd.* iv (1958), 53-81].

¹⁰⁹ *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vii, 1602 s.; cfr. también A. Schirokauer, «Form und Formel einiger altd deutscher Zaubersprüche», *Zeitschrift für deutsche Philologie*, lxxiii (1954), 353-64.

proceso de deterioro»¹¹⁰. No son el resultado de un nebuloso folclore primitivo de un momento anterior a la invención de la religión.

Al intentar sugerir que la magia deriva de la decadencia y corrupción de la religión, me siento culpable de haber simplificado el tema. Como todas las actividades humanas, la religión es algo más complicado de lo que parece a primera vista, y está formada por una gran variedad de ingredientes. En ellos hay una gran proporción de filosofía espúrea —por ejemplo filosofía neoplatónica—, de una medicina mal concebida, mal entendida y burdamente popularizada; y hay la tendencia a tomar prestadas frases y fórmulas de la fraseología legal erudita¹¹¹. Es muy apropiada la frase que Goethe pone en boca del Dr. Fausto, el mago por excelencia de nuestro patrimonio europeo: «Habe, nun, ach, Philosophie, Juristerei und Medizin, und leider auch Theologie, durchaus studiert mit heissem Bemühn...» ¡Ay! También Teología, la más sublime de las cuatro, la última en orden, aunque no en importancia: es realmente aquí donde empieza la decadencia destructiva. Como dice el proverbio inglés: «El pescado comienza a oler por la cabeza»¹¹², *Corruptio optimi pessima*.

Sin embargo, por muy desagradables que puedan parecer a veces los resultados de una religión en proceso de desintegración, y por muy a menudo que nos sintamos tentados a usar expresiones como: «desperdicio, desecho, basura», el estudio de la magia, al que está dedicada gran parte de la Biblioteca del Instituto Warburg, es fascinante e importante. Y no especialmente por lo que este estudio, aunque fragmentario, añade al conocimiento de las religiones antiguas; ni ciertamente porque el humanista nunca debe cerrar sus ojos a todo lo que es demasiado humano. Ha habido en la historia pocas actividades humanas de las que se pueda trazar más clara y seguramente que para la magia una tradición ininterrumpida desde la más remota antigüedad hasta nuestros días.

¹¹⁰ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (1949), p. 258.

¹¹¹ Schirokauer, loc. cit.

¹¹² M. P. Tilley, *A Dictionary of the Proverbs of England in the 16th and 17th Centuries* (1950), p. 217, F/304.

VI

SINESIO DE CIRENE Y EL NEOPLATONISMO ALEJANDRINO

HENRI IRÉNÉE MARROU

«Si la mémoire d'Hypatie demeure une des plus hautement honorées entre toutes les mémoires humaines, si elle a une situation presque unique dans un Panthéon des mémoires qui n'est pas au bout de la rue Soufflot, ce n'est point seulement parce que la fidélité dans le malheur, poussée, poursuivie jusqu'à demeurer fidèle dans une sorte de malheur suprême, et non plus seulement d'infortune et d'adversité (...), ce n'est point seulement parce que la fidélité dans le malheur (...) est peut-être le plus beau spectacle que la pure humanité ait jamais pu présenter. C'est peut-être, encore plus, et techniquement, ceci: Ce que nous admirons, et ce que nous aimons, ce que nous honorons, c'es ce miracle de fidélité (...) qu'une âme fut si parfaitement accordée à l'âme hellénique, à l'âme de sa race, à l'âme de son maître, à l'âme de son père, d'un accord si profond, si intérieur, atteignant si profondément aux sources mêmes et aux racines, que dans un anéantissement total, quand tout un monde, quand tout le monde se désaccordait, par tout la vie temporelle du monde et peut-être l'éternité, seule elle soit demeurée accordée jusque dans la mort.»

Con estas palabras elocuentes y profundas ¹, Charles Péguy celebraba la muerte de Hipatia en Alejandría en el mes de marzo del 415.

¹ Es la última página del ensayo «De la situation faite à l'histoire et à la sociologie et de la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne», publicado como apéndice a Jérôme y Jean Tharaud, «Bar Cochebas», *Cahiers*

Todavía bella, virtuosa y casta, filósofa y pagana, fue atacada por una banda de cristianos fanáticos que la asesinaron². Existen otros muchos pasajes que podría haber citado de entre la literatura europea, pero este episodio se ha convertido en nuestra conciencia común y en la tradición literaria Occidental (aunque en los estudios históricos, como veremos, es posible mirar estos hechos bajo una perspectiva más compleja), en un símbolo de la lucha, a comienzos del siglo IV, entre el moribundo paganismo y la Iglesia triunfante.

El mismo año que Péguy escribía este tributo, un profesor de Freiburg im Breisgau, R. Asmus, publicó un estudio sobre «Hypatia in Tradition und Dichtung»³. Aunque lejos de ser concluyente, incluso para su época (especialmente en lo que respecta a la literatura francesa), ofrece, sin embargo, una clara indicación de la importancia que había asumido el tema. Al menos debía haber mencionado los dos poemas, uno lírico y otro dramático, de Leconte de Liste sobre Hipatia en su *Poèmes Antiques* de 1852, que probablemente fueron la fuente de Péguy; en la literatura inglesa no me es necesario recordar que Hipatia y Sinesio fueron personajes de una novela de Charles Kingsley, *Hypatia or New Foes with an Old Face*⁴. No sé bien si aún se lee a Kingsley, aparte de su *Water Babies* y otros cuentos fantásticos, pero no hay duda de que a veces es capaz de hacernos sonreír. ¡Qué cándidas las represiones escondidas bajo la respetabilidad de estos victorianos! La muerte de Hipatia dio ocasión a un lúcido pasaje que en su elaborado erotismo puede recordar a los lectores franceses a Pierre Louys: «Se sacudió librándose de sus maltratadores y, saltando hacia atrás, surgió por un momento en su plenitud, desnuda, blanca como la nieve, contra la oscura masa a su alrededor...»⁵.

Al pasar de la leyenda a la historia es necesario recordar que el conflicto entre paganismo y cristianismo no asumió siempre este carácter sangriento, brutal y bárbaro. Por el contrario, fue, a menudo, sutil e intrincado y, por tanto, más interesante. Es bastante paradójico que un discípulo de esta mártir pagana, el más fiel y devoto,

de la *Quinzaine*, VII, XI (3 Feb., 1907): reimpresso en Péguy, *Ouvres en prose*, 1898-1908 (París, 1959), pp. 110-11.

² Sócrates, *Ecclesiastica historia*, VII.XV.5 (Hussey, ii.76): Philistorgius, viii.9 (Bidez, p. 111): Suda Y 166, Alder, iv. 644-6.

³ *Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte*, vii (1907, 11-14).

⁴ Publicado primero en *Fraser's Magazine*, 1851-2: como libro en el 1853.

⁵ Tengo delante una edición de lujo publicada por la Cherterfield Company en la que esta escena es la elegida para la portada del volumen VI.2 de «*The Works of Charles Kingsley (Hypatia)*», Londres, N. York, 1899), dibujos en sepia de Lee Woodward Zeigler.

la venerara durante toda su vida como «madre, hermana, maestra y además benefactora, como a una suma de todo lo que se puede honrar con la palabra y la acción»⁶, hubiera sido un patricio de Cirene, quien, aun en contra de su voluntad, terminó siendo obispo cristiano (ya lo era desde hacía dos años, cuando poco antes de morir⁷, escribió la carta que acabo de citar). Además, a pesar de sus errores y complicaciones de orden doctrinal, fue un obispo virtuoso, caritativo y bueno, aunque no pueda definírsele como santo. De cualquier forma, un siglo después de su muerte surgió una leyenda edificante sobre su recuerdo y fue ampliamente difundida entre los monjes de Palestina⁸.

El verdadero problema aquí no es tanto el que un estudiante de una escuela filosófica pagana de Alejandría se convirtiera en obispo cristiano de Tolemais en Cirenaica: la dificultad está en la personalidad del propio Sinesio, en el desarrollo gradual, siempre misterioso para nosotros, de un modo de pensar extremadamente complejo. Su adhesión al cristianismo no fue de aquellas conversiones que anulaban repentinamente el pasado; había estado acompañado de reservas, errores y resoluciones de naturaleza muy complicada. Aquí el conflicto entre paganismo, representado por la tradición filosófica neoplatónica, y el cristianismo, se revela y puede estudiarse en el corazón de un solo hombre: es un caso típico de lo que Arnold Toynbee nos ha enseñado a llamar «cisma del alma».

Esto es lo que hace la delicada tarea de interpretar las, a menudo, ambiguas evidencias de la obra de Sinesio, algo tan interesante y tan difícil. Al mismo tiempo hay que considerar la profusión de obras, a menudo contradictorias entre sí, dedicadas a él. El último de sus comentadores, Kurt Treur, señala, por ejemplo, que una misma tesis, la del profesor Charles Lacombrade de Toulouse⁹, llevó a conclusiones diametralmente diferentes a dos críticos, mi colega y amigo P. Lamerle¹⁰, y a mí mismo¹¹. ¡Cisma en la Sorbona!

⁶ Sinesio, *Ep. XVI* (Petavius, p. 173): cito de la traducción inglesa de Augustine Fitzgerald «*The Letters of Synesius of Cyrene*», Londres, 1926, p. 99.

⁷ Para estas dos fechas del 411 y 413, véase Charles Lacombrade, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien* (París, 1951), pp. 212, 273.

⁸ Juan Mosco, *Pratum Spirituale*, 195, P. G. lxxxviii. 3077-80. Ya no me atrevo a describir sin restricción a Sinesio como a un «santo», desde las observaciones que me dirigió el bollandista F. H(alkin) en *Analecta Bollandiana*, lxxi (1953), 257-8.

⁹ K. Treur, «Synesios von Kyrene, ein Kommentar zu seinem Dion», *Texte und Untersuchungen*, lxxi (Berlín, 1958), 26, n. 3.

¹⁰ *Revue de Philologie*, lxxix (1953), 228-30.

¹¹ «La "conversion" de Synésius», *Revue des Etudes Grecques*. lxxv (1952). 474-84. En el presente ensayo se retoman y desarrollan más ampliamente las propuestas hechas en aquel breve artículo.

Sería interesante analizar aquí la bibliografía dedicada a Sinesio: representa uno de los escasos esfuerzos colectivos en que estudiosos de todas partes del mundo, de Europa Occidental y Oriental¹², del antiguo y nuevo mundo, se unieron en una causa común. Gran Bretaña no ha sido la menos activa en honrarle: nos ha dado la inestimable traducción de Fitzgerald¹³, por no mencionar los estudios, ligeramente envejecidos, de Alice Gardner¹⁴ y N. Crawford¹⁵.

Volvamos por un momento a la novela de Kingsley: una ventaja de la novela histórica como género literario es que está constantemente recordando al historiador la diferencia entre los estudios históricos que recrean el pasado *wie es eigentlich gewesen* y la historia imaginaria que describe lo que pudo o debió haber sucedido. Kingsley presenta a Sinesio en el capítulo XXI, que tiene el acertado título de «The Squire Bishop». Este término lo describe muy bien. Antes de llegar a obispo y también después, Sinesio era un gentilhombre agricultor cuyo tiempo se dividía entre sus elegantes pasatiempos, libros y caza, y las tareas realmente pesadas impuestas a un gran propietario por la amenaza bárbara proveniente del desierto y la torpe y corrupta administración del bajo-imperio, con su paralizante política fiscal.

El reverendo Charles Kingsley imagina que Sinesio se encuentra con el mismo San Agustín, su santidad de Hipona. Es evidente que estaba escribiendo en los pacíficos tiempos de la buena reina Victoria. Si hubiera vivido en nuestra época de turbulentos problemas, quizá participando en la campaña contra los Africa Korps de Rommel, habría podido contemplar las arenas del desierto que dividen la Cirenaica griega de Sinesio del Africa latina de San Agustín. Aunque fueron contemporáneos¹⁶, es imposible que estos dos hombres se hubieran encontrado. No sólo por la distancia, sino por las vidas que estaban destinados a llevar, y el diferente ambiente cultural, lo que les mantuvo alejados.

Agustín nunca tuvo las oportunidades que se le ofrecieron a Sinesio. Latino, de humilde nacimiento, las circunstancias le obligaron a dejar pronto su educación. Fue autodidacta en filosofía —era especialmente aficionado a Cicerón, quien le introdujo en ella. Nunca

¹² Existe una monografía rusa sobre Sinesio: A. Ostroumov, *Sinezij, episkop Ptolomajskij* (Moscú, 1879).

¹³ La traducción de las Cartas, citada arriba, fue seguida por *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene* (2 vols.; Londres, 1930).

¹⁴ *Synesius of Cyrene, Philosopher and Bishop* (Londres, 1886).

¹⁵ *Synesius the Hellenic* (Londres, 1901).

¹⁶ San Agustín, como sabemos, vivió del 354 al 430; la vida de Sinesio, tal y como la reconstruyó su más reciente biógrafo, Charles Lacombrade (op. cit., pp. 12, 252, 273), discurrió del 370 al 413.

estuvo en situación de disfrutar de todo lo que Alejandría ofrecía a nuestro gentilhombre de Cirene: una educación metódica, completa, que incluía una iniciación sistemática a la tradición filosófica más auténtica. Si los historiadores pudieran permitirse soñar también, podían intentar imaginar lo que un genio con extraordinarias dotes especulativas como Agustín podía haber conseguido con una oportunidad similar.

¿Podemos llegar a decir que Sinesio no se mereció su oportunidad? El primer deber del historiador es enfrentarse a los hechos y no debemos sobreestimar a nuestro héroe —estaba lejos de ser una figura de primer orden. Resulta más interesante por lo que revela, o, más bien, por las visiones que nos ofrece (su obra, como he dicho, no es fácil de interpretar), de la civilización a la que pertenecía, que por los resultados que obtuvo en cuanto pensador original.

No fue tanto un filósofo, en el sentido estricto de la palabra, cuanto un retórico —y sabemos muy bien que sobresalía en esta cualidad: fue el verdadero heredero de la segunda sofística. Escribió muchas cartas, y los bizantinos, tan amantes de las formas, le consideraron, con razón, un maestro. También fue poeta; además de las cartas personales, lo que más nos conmueve, de entre sus obras, por su elevado tono, son los himnos religiosos¹⁷.

De entre sus tratados, el único que podía pasar por ser un ensayo filosófico, el *De insomniis*¹⁸, decepciona al analizarlo. Se necesita ser indulgente, como lo fue Charles Lacombrade, para encontrar alguna cuestión genuinamente metafísica en esta obra. El problema es descubrir «dans quelle mesure la conscience individuelle, constituée par un conglomerat d'images, prope à une âme donnée, survit à l'annéantissement de l'être physique»¹⁹. Se trata, en otras palabras, de la relación entre la conciencia y la persona individual, la psicofisiología y la antropología. Pero, de hecho, Sinesio nunca afronta verdaderamente el problema: la discusión se corta a la mitad. Cuando discute el fenómeno de la adivinación de los sueños²⁰, si bien muestra con eficacia cómo las experiencias pasadas y presentes se reflejan en la imaginación²¹ no afronta el problema de cómo los hechos futuros, aún inexistentes, puedan proyectar sus imágenes en nuestros sueños «ondas avanzadas (προκυλινδήματα) de cosas aún no pre-

¹⁷ Hay una traducción francesa de los *Himnos*, de Mario Meunier (París, 1947), quien fue secretario de Rodin después de Rainer Maria Rilke.

¹⁸ N. Terzaghi (ed.); *Synesii Cyrenensis... Opuscula* (Roma, 1944), pp. 143-98; traducción de Fitzgerald, ii. 326-59.

¹⁹ Lacombrade, op. cit., p. 161.

²⁰ *De insomniis*, Terzaghi, 15, p. 177.7 (Petavius, p. 149b); Fitzgerald, ii. 350.

²¹ *Ibid.*, Terzaghi, p. 177.21 (Petavius, p. 149C).

sentés, eflorescencias de naturaleza aún sin acabar...»²². En vez de analizar este fenómeno misterioso, Sinesio abandona la especulación abstracta y pasa a los hechos prácticos, insistiendo en la importancia de una correcta técnica, que en seguida comienza a alabar como buen ἐγκώμιον²³.

Para confirmar esto basta hojear las páginas de su obra. En ellas no hay nada parangonable con el conocimiento de los autores antiguos que despliegan, por ejemplo, Porfirio o Proclo, por no hablar de los comentarios eruditos de los matemáticos clásicos: Euclides y Ptolomeo, o de los grandes filósofos: Platón y Aristóteles (aunque él llama a estos últimos sus «maestros» —ἡγεμόνες)²⁴. En el mejor de los casos, Sinesio queda como uno de esos retóricos con algunos conocimientos filosóficos a los que recurren, sólo para tener unos conocimientos de cultura general y una serie de ideas, igualmente generales (Θέσεις), como material para su *inventio*. Se encuentra a medio camino entre dos formas típicas de la cultura clásica, la retórica y la filosofía. En época romana había muchos escritores que, siguiendo una distinción hecha por Filóstrato y que Sinesio refiere al comienzo de su *Dion*²⁵, buscaban diferenciarse de los puros *litterati*²⁶, que eran simplemente retóricos, sin alcanzar a ser filósofos en la medida en que les habría gustado o habrían pretendido ser. Uno piensa en Filón de Larissa, uno de los maestros de Cicerón, en Dion de Prusia, durante mucho tiempo estudiado como modelo e imitado a menudo por Sinesio, en Favorino de Arlés, o más cercano a su época, en Temistio y en el emperador Juliano²⁷.

Si, no obstante, merece la pena estudiar a Sinesio, actualmente, es porque al fin y al cabo había seguido un curso regular de filosofía y puede, por tanto, informarnos indirectamente de las posibilidades de la enseñanza filosófica en la Alejandría de su época, que, con Atenas, era uno de los dos grandes centros de educación y práctica filosófica del siglo v. Nos ofrece otra versión del tardo neoplatonismo que, a diferencia del de Atenas, no había caído en una rígida hostilidad hacia el cristianismo.

Hasta ahora he evitado cuidadosamente usar las palabras escuela o universidad al referirme a Alejandría: se ha hecho uso y abuso de

²² Ibid., Terzaghi, p. 178. 3-4 (Petavius, p. 149D).

²³ *De insomniis*, Terzaghi, 16, 178. 10 ss. (Petavius, x-xi. 150AB); Fitzgerald, ii. 351.

²⁴ *De regno*, Terzaghi, 8, p. 17.9 (Petavius, iv.8); Fitzgerald, i. 351.

²⁵ *Dion*, Terzaghi, I, p. 233 (Petavius, p. 35A); Fitzgerald, i. 148.

²⁶ Como en ocasiones el mismo Sinesio, por ejemplo en su *Elogio de la locura*, Terzaghi, ibíd., pp. 190-232, Petavius, pp. 63-87; Fitzgerald, ii. 243-74.

²⁷ Cfr. mi *History of the Education in Antiquity* (Londres-N. York, 1956), pp. 210-12.

ellas demasiado a menudo, sin haberlas definido claramente. En Francia es un legado del antiguo eclecticismo de Víctor Cousin²⁸: durante bastante tiempo ha estado de moda una cierta grandilocuencia a la hora de describir la gloriosa y poderosa «Escuela de Alejandría»²⁹ a la que pertenecía, al menos como precursor, Filón el Hebreo, y que al final reivindicaba como suyas todas las mejores inteligencias del último período de la antigüedad, desde Ammonio Saccas a Plotino, Porfirio, Jámblico y sus seguidores.

¿Podemos permitirnos como historiadores hablar de una escuela de Alejandría? Realmente no podemos hacerlo en un sentido institucional, como un centro de enseñanza organizada, tal como había existido en Atenas desde fines del siglo iv a.C. No había nada parangonable con las hermandades religiosas o «thiasoi» de las Musas³⁰, la Academia, el Liceo y más tarde el Liceo y la Stoa, donde las funciones del cabeza de la escuela se transmitían de maestro a discípulo, en una línea directa de sucesión (διαδοχή). Tenemos una lista de una de estas *diadoché* entre los neoplatónicos de Atenas, donde desde Plutarco el Grande, que murió en el 431-2, a Damascio y Simplicio, que fueron expulsados por Justiniano en el 529, podemos seguir la carrera de nueve sucesivos directores de la escuela durante siete generaciones (cfr. tabla pág. 169). En este caso se puede hablar, por consiguiente, de una escuela neoplatónica en Atenas: lo único que queda por saber es hasta qué puntos estos maestros eran los herederos directos y legítimos de los sabios de la Academia, los descendientes de Platón y de sus sucesores Speusippo, Xerocrates, Polemón, etc. Existen demasiadas lagunas en nuestro conocimiento para permitirnos contestar con seguridad³¹.

En Alejandría no había nada comparable, al menos hasta fines del siglo v. Plotino asistió a las clases de Ammonio Saccas, pero tras el 244-6 dejó Alejandría por Roma y por Italia, donde el sirio Por-

²⁸ Lo mismo ha sucedido, incluso en Inglaterra, hasta época reciente; cfr. Fitzgerald, *Essays*, i. 20 ss.; Introducción a «The School of Alexandria...».

²⁹ J. Barthelemy Saint-Hilaire (el traductor de Aristóteles), *De l'Ecole d'Alexandrie* (París, 1845); E. Vacherot, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie* (3 vols., París, 1846); J. Simon (el famoso estadista), «Alexandrie (Ecole d'—)» en A. Franck, *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* (2.^a ed., París, 1875). Edouard Herriot, antes de dedicarse al, sin duda, más atractivo tema de Madame Recamier (1904), y de llegar a ser el gran viejo de la política francesa, tuvo tiempo de escribir *Philon le Juif*, un ensayo acerca de la escuela judía de Alejandría (París, 1898).

³⁰ Esta institución ha sido estudiada a fondo por P. Bovancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (París, 1936), pp. 249-327.

³¹ Basta mirar los espacios en blanco y los signos interrogativos en la tabla *Sukzession der Scholarden* compilada por K. Praechter en F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, i (12.^a ed., Berlín, 1926), p. 666.

firio llegó a ser alumno suyo. A Porfirio le sucedió otro sirio, Jámblico de Chalcis —al menos le sucedió en sentido doctrinario, porque los datos biográficos que tenemos son demasiado escasos para saber con certeza dónde fue educado y dónde enseñó Jámblico³².

Sin relación con esta línea aparece, de repente, hacia fines del siglo iv, Theon el padre de Hipatia. La breve referencia a él en la *Suda*³³, lo sitúa en Alejandría durante el reinado del emperador Teodosio (379-95) y lo asocia con el Museum (Θέων, ὁ ἐκ τοῦ Μουσείου). En cuanto historiador de la educación en la antigüedad me he tenido que enfrentar, como tantos otros, con los atormentadores problemas del Museum de Alejandría. Nuestra curiosidad permanece insatisfecha pero, al menos, una cosa es cierta: no tenemos derecho a hablar de ella como de una simple universidad³⁴. Debemos imaginarla más bien como una institución del tipo del «Institute for Advanced Study» o de un «Centre National de la Recherche Scientifique»: una comunidad de estudiosos subvencionados por el Estado para que se dediquen a sus estudios. También podemos imaginar que enseñaba y educaba alumnos, aunque esto permanece como conjetura basada más en la naturaleza de la especie (*bonum diffusivum sui*...) y en el conocido amor de los griegos por la educación más que en ningún otro documento preciso³⁵.

Hay otra vía que también he intentado explorar. Quizá había cátedras municipales de filosofía en Alejandría, como las había en las ciudades principales del Imperio para la retórica³⁶. ¿Es posible que la ciudad de Alejandría, orgullosa y rica, como era, no hubiera insistido en tener el equivalente de lo que la munificencia imperial había asegurado a su rival Atenas desde la época de Marco Aurelio: cuatro cátedras de filosofía, una para cada una de las grandes escuelas: platónica, aristotélica, estoica y epicúrea? Tengo que admitir que dicho así, mi hipótesis se encuentra confrontada con muchas in-

³² No creo que nuestro conocimiento sobre este punto haya avanzado mucho desde la publicación de E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III.ii (4 y 5 eds., Leipzig, 1909-23), p. 236, n.1 y 3. Cuando Eunapio, *Vitae sophist.* (Boissonade, p. 458), nos cuenta que, después de abandonar a su primer maestro Anatolio, Jámblico se volvió hacia Porfirio, no debemos concluir necesariamente que asistiera en persona a las clases de este último, podía significar simplemente que estudió sus libros.

³³ Es mejor no escribir ya más «Suidas» —por muy oscuro que sea el nombre o la sigla *Suda* que da la tradición manuscrita a esta famosa enciclopedia bizantina: sobre Theon, Θ 205, Adler, ii, 702.

³⁴ Ni siquiera entre prudentes «comillas» —como por ejemplo Lacombrade, *op. cit.*, p. 39.

³⁵ Cfr. mi *History of Education in Antiquity*, pp. 189-90.

³⁶ *Ibid.*, p. 305.

certidumbres, empezando con la nota de Eusebio de Cesarea a Anatolio, futuro obispo de Laodicea³⁷. Sin embargo, me parece cierto que estas cátedras existían, aunque no sabemos si fueron cuatro y si cada uno tuvo su ininterrumpida *diadoché*. Una de estas cátedras la ocupaba Hipatia. La fórmula usada en la *Suda* para definir su actividad profesional: «fue designada oficialmente para explicar la doctrina de Platón, Aristóteles, etc.», ἐξηγεῖτο δημοσίᾳ³⁸, me parece el equivalente exacto de la fórmula que San Agustín usa refiriéndose a sus propias funciones en Cartago, «cum ego rhetoricam ibi professus publica schola uterer»³⁹.

Debemos, por tanto, tener cuidado al referirnos al Museum, universidad o escuela de Alejandría: todo lo que podemos decir, según nuestro conocimiento actual, es que en Alejandría, del siglo iv al vi, encontramos filósofos y profesores de filosofía. Con gran sorpresa encontré que un papiro, por lo que sabemos, de época del emperador Anastasio (491-518), utiliza las palabras «museos» y parece (el papiro está muy dañado y es casi ilegible) que también «academías» en plural, citado en un pasaje en que se describen estas actividades pedagógicas como si se tratara de varias escuelas rivales llevadas con métodos similares⁴⁰. Considerando en su conjunto la historia de esta actividad, es posible recopilar una lista cronológica de los más famosos filósofos alejandrinos y colocarlos junto a los neoplatónicos de Atenas (cfr. tabla en pág. 169). Pero esta lista no revela una descendencia directa, una *diadoché* continua, como ocurre con la ateniense.

Hipatia era la hija y a la vez discípula de Teon⁴¹, pero inmediatamente después de ella la sucesión se rompió. En la siguiente generación Hierocles, tras haber sido instruido en la escuela de Plutarco en Atenas, se estableció en Alejandría. Después Hermias, un con-

³⁷ Ibid., pp. 190, 303, n. 10; y antes en *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 217, n. 8, después Eusebio, *Historia ecclesiastica*, VII. xxxii. 6.

³⁸ *Suda*, Y 166, Adler iv, p. 644.17.

³⁹ *Confesiones*, vi. 7 (II).

⁴⁰ P. Cairo Maspéro 67295, i, 15, μουσελous, 13, ἀκαδημίας (?), iii, 31, publicado primero en «Horapollon et la fin du paganisme égyptien», B. I. F. A. O., xi (1914), 163-95 (una protesta *propter res amotas*, hecha contra su adúltera mujer por Horapollon el joven).

⁴¹ Como se afirma en la voz de la *Suda*, Adler, p. 644.14. En general se supone que esta información proviene de la *Vita Isidori*: véase el intento de reconstrucción (en la traducción alemana) de R. Asmus, *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos* (Leipzig, 1911), quien con gran habilidad interpreta fragmentos extraídos de la *Suda* con citas de la *Vita* usadas por Focio en *Bibliotheca*, cod. n. 181, y especialmente n. 242. Naturalmente estas atribuciones y reconstrucciones tienen mucho de conjetura.

temporáneo de Proclo en la escuela de Siriano en Atenas, hizo lo mismo, y su hijo Ammonio también fue a estudiar a Atenas antes de volver para establecerse en su ciudad natal. Sólo a través de Ammonio, hijo de Hermías, podemos trazar una descendencia ininterrumpida durante dos generaciones hasta David y Elías, comentaristas de Aristóteles.

Después de haber satisfecho con estas reservas los escrúpulos del historiador, se mantiene el hecho de que en Alejandría hubo una gran actividad filosófica durante este largo período y que el pensamiento y enseñanza filosófica se desarrollaron en una atmósfera bastante diferente de la de Atenas en la misma época. Naturalmente, no es posible contrastar *toto caelo* ambos ambientes. Como recientemente ha puesto de relieve el reverendo H. D. Saffrey⁴², entre ambos existían continuos y estrechos intercambios. Como hemos visto, también existían los lazos que unían a maestro y discípulo, dado que tres de los filósofos alejandrinos habían estudiado en Atenas; había vínculos de origen, dos de los maestros atenienses: Siriano e Isidoro, eran alejandrinos de nacimiento; además de lazos de familia y amistad —Hermías se casó con Aedesia, una pariente de Siriano, el maestro de Proclo y gran amigo del tío materno de Isidoro, el sucesor de Proclo.

Sin embargo, había diferencias considerables entre Atenas y Alejandría: y aún más, ¡había un elemento de rivalidad, algo similar a lo que ocurre con Oxford versus Cambridge, o Harvard versus Yale! Sinesio lo testifica de un modo divertido. Educado en la escuela de Hipatia, visitó la famosa ciudad de Atenas, al menos como turista. En una carta a su hermano ridiculiza la decadencia de los estudios filosóficos de allí, representados por dos desdeñables «plutarquianos» (por lo que parece Siriano y uno de sus colegas). «Atenas no tiene ya nada de sublime, exceptuando los nombres famosos del país. Como en el caso de una víctima sacrificada en el fuego, no queda nada más que la piel para ayudarnos a reconstruir la criatura antes viva... La filosofía ha abandonado estos recintos...» Es en Egipto donde ahora prospera la filosofía gracias a la fecunda sabiduría de Hipatia⁴³.

Por parte ateniense, sólo más tarde Damascio replicó a estas burlas comparando a Isidoro con Hipatia. «Había una gran diferencia entre ambos, no sólo en lo que diferencia a un hombre de una mujer, sino aún más en lo que distingue a un simple geómetra de

⁴² «Le Chrétien Jean Philopon et la survivance de l'Ecole d'Alexandrie au VI^eme siècle», *Revue des Etudes Grecques*, lxxvii (1954), 396-410.

⁴³ Sinesio, *Ep.* cxxxvi; Petavius, p. 272; Fitzgerald, *Lettres*, p. 228.

un verdadero filósofo»⁴⁴. Lo que quizá, en lenguaje común, sólo signifique que Isidoro no sabía nada de matemáticas.

No era sólo esta rivalidad, tan humana por otra parte, lo que dividía a estas dos escuelas. Había una diferencia en la orientación del pensamiento, en el clima espiritual —y esto se notaba especialmente en el conflicto entre paganismo y cristianismo. Es bien conocido que en la escuela de Atenas, el paganismo y el neoplatonismo se fueron acercando de generación en generación, desarrollo que puede verse claramente en Plotino, y que fue continuado por Porfirio y Jámblico. Con el paso del tiempo, el neoplatonismo en Atenas se fue comprometiendo, cada vez más, con el paganismo, con todo el paganismo, asimismo y sobre todo con el paganismo en sus formas más populares, más oscuras y menos racionales, es decir, teurgia, magia y ciencias ocultas. Podemos comprender que a Justiniano el cierre de la escuela de Atenas le pudiera parecer una parte esencial de su campaña contra los últimos bastiones de la vieja religión⁴⁵. Damascio, Simplicio y sus otros discípulos, prefirieron el exilio a la conversión y buscaron refugio en el rey sasánida Cosroes. De los autores árabes aprendemos, de forma algo sorprendente, que algo de su filosofía pagana teúrgica permaneció entre los Sabeos de Harram hasta el siglo XII⁴⁶.

Me parece que en Alejandría las cosas eran diferentes. Ciertamente, aunque la Iglesia cristiana era activa y próspera, el paganismo no había sido eliminado por completo de la gran metrópoli —y ciertamente no de los círculos cultos⁴⁷. Durante bastante tiempo, aún continuaron siendo paganos convencidos y ardientes. El fanatismo no era monopolio de los cristianos, existía también en el campo contrario. Un historiador debe tener en cuenta la barbarie de la época y la turbulencia tradicional de la vida alejandrina. Zacarías Scolástico, un vivo y agudo testigo, nos recuerda en su *Vida de Severo de*

⁴⁴ Damascio, *Vita Isidori*, Westermann, 164, en Focio, *Bibl. cod.*, 242, p. 346, Bekker B 13 ss. Nuestra interpretación de este pasaje es la de P. Tanner, *Mémoires Scientifiques*, i (París, 1912), 75-76.

⁴⁵ E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, ii (París, Bruselas, 1949), 369-73.

⁴⁶ Es hora de que un arabista experto nos ofrezca un libro sobre este fascinante tema en una forma más accesible que la vieja y confusa obra de D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus* (2 vols., San Petersburgo, 1856).

⁴⁷ Esto ha sido bien puesto de relieve por J. Maspéro, el afortunado editor del P. Beaugé 67295, en su artículo de 1914; pero en el entusiasmo por la importancia del documento, quizá exageró un poco el significado del elemento pagano en los círculos cultos de Alejandría a fines del siglo iv; cfr. la justa crítica de Saffrey, op. cit., p. 399; R. Rémondon, «L'Egippte et la sùpreme resistance du Christianisme (Vme-VIIme siècles)», *B. I. F. A. O.* li (1952), 63-78, sígue demasiado de cerca a Maspéro.

Antioquia, el futuro patriarca monofisita⁴⁸, un episodio significativo ocurrido hacia 485-7⁴⁹, casi un siglo después de los días de estudiante⁵⁰. Describe cómo los estudiantes paganos de Alejandría lincharon a uno de sus compañeros, Paralios, que se iba a convertir al cristianismo, por haber osado insultar en público a la gran diosa Isis⁵¹. El mismo texto, sin embargo, nos muestra cómo en aquella época vivían junto a los paganos y, que, aparte de este incidente, coexistieron con ellos, sin dificultad, grupos de cristianos píos y caritativos, organizados en hermandades misioneras al servicio de la iglesia, llamados en griego alejandrino φιλόπονοι⁵². El cuerpo de profesores estaba igualmente mezclado: junto al gramático Horapollo el joven⁵³, pagano por nacimiento y convicción, Zacarías menciona a un profesor de retórica, Aphthonios, «quien era cristiano y tenía muchos estudiantes»⁵⁴.

Se puede objetar que todo esto tiene que ver con los estudios literarios, con la enseñanza superior que había florecido en Alejandría⁵⁵ como en Atenas y Roma en una atmósfera de perfecta neutralidad religiosa desde mediados del siglo iv⁵⁶. Pero esto es justamente lo que diferencia a Alejandría de Atenas; aquí esta neutralidad se realizó en las escuelas filosóficas. Los maestros del cristianismo no pudieron ocupar las cátedras y asumir definitivamente las posiciones dominantes hasta la llegada de Juan Filopono⁵⁷. Es un signo de los tiempos que el mismo año de 529, cuando el emperador

⁴⁸ Después de la obra de Monseñor J. Lebon, *Le Monophysisme sévérien* (Louvain, 1909), la palabra debe ser usada con cautela; quizá deberíamos contentarnos con decir «anti-calcedonio».

⁴⁹ M. A. Kugener, *Revue de l'Orient Chrétien*, v (1900), 205.

⁵⁰ Que lo sitúa entre el 393-4 y más tarde; Lacombrade, op. cit., p. 38.

⁵¹ Zacarías, *Vita Severi*, ed. M. A. Kugener (*Patrologia Orientalis*, ii), p. 23.

⁵² Cfr. también Saffrey, op. cit., p. 403, y la bibliografía precedente, ibíd., n. 2.

⁵³ Zacarías, *Vita Severi*, ed. Kugener, p. 51 (cfr. pp. 16 y 22): se trata, ciertamente, de Horapollo el joven, a quien J. Maspéro, siguiendo la *Suda* (Z 159, Adler, iii. 615) distingue con razón, de Horapollo el viejo —sin duda su abuelo, que era un gramático durante el reinado del emperador Teodosio (op. cit., ii. 408-59). Pero aunque a veces se le describe como un filósofo (Stephan. Byz. s.v.; P. Cairo Masp. 67295, i, 14, iii, p. 51) no hay duda de que antes de todo fue profesor de gramática como su homónimo y predecesor: el testimonio de Zacarías es concluyente (el editor Kugener observa (p. 15): «las palabras "gramático, gramática" están siempre representadas en el texto sirio (esto es, en nuestra *Vita*), por las palabras griegas γραμματικός, γραμματική».

⁵⁴ *Vita*, p. 25.

⁵⁵ Como se demuestra por los datos citados de la *Vita Severi*, al menos para el fin del siglo.

⁵⁶ Cfr. mi *History of Education*, pp. 322-6.

⁵⁷ Reenvío al lector al artículo de H. D. Saffrey.

cristiano cerró la escuela pagana de Atenas, Juan escribiera su tratado *De aeternitate mundi* contra Proclo y en defensa del dogma cristiano de la creación del universo en el tiempo. Es éste el tipo de profesión de fe que podía haber ayudado a ahorrar a la filosofía alejandrina las tribulaciones que aplastaron a su rival de Atenas⁵⁸.

Ya Ammonio, el maestro pagano de Juan, había sido obligado a comprometerse con los cristianos y a concertar una especie de *modus vivendi* con su patriarca⁵⁹: el pagano Damascio se lo reprochó ásperamente⁶⁰. Además, incluso en la generación precedente, la filosofía neoplatónica de Hierocles había ido acercándose gradualmente a la posición cristiana: para él el *Demiurgo* no era ya una hipóstasis subordinada (en Plotino esta función era desempeñada por el *nous*, la segunda hipóstasis); era identificada con dios, el dios uno, el dios creador de los judíos y cristianos⁶¹. Y Hierocles, como Ammonio, había tenido alumnos cristianos, por ejemplo, Eneas de Gaza, el famoso exponente del neoplatonismo cristianizado⁶². A la luz de esta actitud tolerante respecto a la nueva religión, los filósofos fanáticamente paganos no parecen ser muy importantes⁶³, aparte de Siriano e Isidoro, quienes, precisamente porque buscaban un ambiente más en consonancia con sus ideas, abandonaron Alejandria por Atenas.

Los datos que suministra Sinesio, aunque difíciles de evaluar, son importantes porque revelan un estudio anterior en el trayecto del neoplatonismo alejandrino hacia el encuentro con el cristianismo. A juzgar por el reflejo que tuvo en Sinesio, la enseñanza de Hipatia había iniciado, ya en los años 390-400, una reacción contra el extremismo, contra los aspectos más tenebrosos del paganismo, a los que, como hemos visto, la escuela de Atenas había cedido antes de hundirse en la última degeneración de los Sabeos a la que se refieren Dimishki y Mas'udi, «el templo que dedicaron al planeta Júpiter

⁵⁸ Este hecho ya ha sido puesto de relieve por P. Tannery en su excelente artículo de 1896, *Sur la religion des derniers mathématiciens de l'Antiquité*, reimpreso en *Memoires Scientifiques*, ii. 532.

⁵⁹ Damascio, *Vita Isidori*, Westermann, 292 (cfr. 179), por ejemplo Focio, *Bibl. cod.*, 242, p. 352. II ss. (Bekker, p. 347. 19).

⁶⁰ Para la interpretación de estos textos fragmentarios y difíciles, cfr., por último, Saffrey, op. cit., pp. 400-1.

⁶¹ Si aceptamos la interpretación de las ideas de Hierocles propuesta por K. Praechter, «Christlichneuplatonische beziehungen», *Byzantinische Zeitschrift*, xxi (1912), 1-27.

⁶² En este punto me he beneficiado de las investigaciones de mi alumna Marie Jeanne Turlot.

⁶³ J. Maspéro traspasó los límites de su documento al afirmar, refiriéndose a Horapollon el joven: «Son nom est célèbre dans l'histoire de l'Ecole d'Alexandrie» (*B. I. F. A. O.*, 1914, p. 176), de nuevo nuestro documento prueba que este filósofo había sido el primer profesor de gramática.

era de forma triangular con un techo piramidal: se construyó en piedra verde y en el medio tenía un ídolo de estaño, sentado en un trono con ocho escalones: a él le fue sacrificado un niño...»⁶⁴.

Naturalmente Sinesio no rompió completamente con las ciencias ocultas: no hubiera sido un hombre de la *Spätantike* si lo hubiera hecho. Incluso Teon, el padre de Hipatia, que era ante todo un matemático, había sentido la necesidad de escribir un tratado «Sobre los Presagios, la observación de los pájaros y la voz de los cuervos»⁶⁵. Pero también Sinesio aceptó las técnicas más inocentes de la adivinación, como la oniromancia. Sin duda era debido, en parte, a la prudencia política⁶⁶, pero evidencia también un gusto por lo racional. Conocía los clásicos del ocultismo, como «Los oráculos caldeos», con un comentario particular de Porfirio⁶⁷, pero no encuentro nada análogo a la *diadoché* teúrgica transmitida a la mujer de la que habla Marino en su vida de Proclo: de quién se dice que recibió su iniciación a los ritos de los caldeos a través de Asclepienia, hija de Plutarco⁶⁸.

Se puede observar, por tanto, un ambiente más racional en Alejandría. Mientras el neoplatonismo ateniense continuó acentuando sus tendencias ocultistas introducidas por los primeros seguidores de Plotino, podemos ver en el desarrollo de la filosofía de Sinesio que los alejandrinos reaccionaron contra ello. Mientras Plutarco aceptó y aumentó la herencia de Jámblico⁶⁹, Sinesio rompió con él y volvió a Porfirio. Como ya he señalado lo que cuenta al comienzo de cada movimiento filosófico es su curso, su dirección e ímpetu. Alejarse de Jámblico (y en un punto tan importante como la teurgia) y vol-

⁶⁴ Mas'udi, *Les Praires d'Or*, iv. 61-71 (Barbier de Meynard); Dimishki, *Cosmography*, pp. 39-48 (Mehren).

⁶⁵ Voz en la *Suda*, Θ 205, Adler, ii. 702. Cfr. Sinesio, *De insomniis*, Terzaghi, 2, p. 146.9, 10 (Petavius, p. 1328); Fitzgerald, ii. 328.

⁶⁶ Sinesio, *ibid.*, Terzaghi, 12, p. 169. 14 ss. (Petavius, p. 145 A); Fitzgerald, ii. 344: «Por no hablar más que de las cosas con las que las prisiones fueron, por último, congestionadas...»; *ibid.*, Terzaghi, p. 170. II ss. (Petavius, p. 145CD); Fitzgerald, ii. 345: «Las leyes de un gobierno malicioso no lo prohibían...» (por ejemplo, la oniromancia).

⁶⁷ Referencia a ellos en *De insomniis*, Terzaghi, 4, p. 151.16-17 (Petavius, p. 135B); Terzaghi, 7, p. 158. 4-6 (Petavius, p. 1388); Terzaghi, 7, p. 161.15-16 (Petavius, p. 140D).

⁶⁸ Marino, *Vita Procli* (Fabricius), 28, p. 68.

⁶⁹ Lo que queda aún oscuro, en el estado actual de nuestro conocimiento es (como con la relación entre Porfirio y Jámblico) la forma en que se estableció históricamente este lazo entre Jámblico y Plutarco: es posible que el segundo hubiera tenido como maestro a uno de los alumnos del primero (se ha propuesto a Crisantio o a Teodoro de Asine: véase E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, ii, 4.^a y 5.^a eds., p. 805, n. 1) o ¿se estableció la relación a través de la literatura intermedia?

verse hacia Porfirio, era dar la espalda al paganismo contemporáneo y salir al encuentro del cristianismo⁷⁰. Es cierto que Porfirio estaba todavía, o quizá debiera decir que estaba ya, muy atraído por estos callejones sin salida de la religión tardo antigua, pero mucho menos que Jámblico y sus sucesores⁷¹. Lo que Sinesio tomó de Porfirio no fue la polémica anticristiana ni la filosofía de los oráculos⁷², sino lo que él podía fácilmente «infléchir vers la doctrine chrétienne»⁷³, lo que, en esencia, significa aquello que había de más tradicional en su obra.

La educación que recibió Sinesio estaba basada en dos disciplinas principales: lógica aristotélica y matemáticas. En lo que respecta a la primera, Porfirio había abierto la vía escribiendo su famoso *Isagoge* a las Categorías y sabemos la parte que jugó Alejandría en la compilación de los *Comentaria in Aristotelem Graeca*. En las matemáticas Hipatia continuó, como hemos visto, la tradición iniciada por su padre Teon, el comentarista de Arato, Euclides y Ptolomeo⁷⁴, y, a su vez, ella se ocupó de Diofantes, Apolonio y del «canon astronómico»⁷⁵. El mismo Sinesio, este gentilhombre del campo, se dedicaba, cuando no cazaba, a investigaciones de carácter totalmente racional. Diseñó un astrolabio, esto es, un mapa celeste, una proyección cónica de la esfera de las estrellas⁷⁶, y también un «hidroscopio», es decir, un aerómetro, con un flotador calibrado, que permitía medir el peso específico de los fluidos por medio de una simple clasificación⁷⁷.

¿Hasta qué punto, entonces, había llegado la relación entre paganos y cristianos en la escuela, o en el ambiente filosófico de Alejandría cuando Sinesio era aún un joven? Creo que, incluso entonces, podemos hablar, como hace Praechter, de una *neutral-philosophische Anstalt*⁷⁸. Alumnos cristianos seguían las lecciones de un profesor pagano, en este caso Hipatia, como harían más tarde en

⁷⁰ Cfr. mi nota en *Revue des Etudes Grecques*, lxx (1952), 481.

⁷¹ Esto es bien conocido: cfr. (según J. Bidez, W. Lang y P. Courcelle), Lacombrade, op. cit., pp. 63, 165, 213.

⁷² Que según la reciente sugerencia de J. O'Meara deberíamos encontrar en el *De regressu animae*, extensamente citado por San Agustín: *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine* (París, 1959).

⁷³ Lacombrade, op. cit., p. 168; cfr. pp. 49, 148, 165-6.

⁷⁴ Véase la ya citada voz Theon en la *Souda*; Lacombrade, op. cit., p. 40.

⁷⁵ *Suda* Y, 166, Adler, iv. 644. 3-5; Lacombrade, op. cit., pp. 41-42.

⁷⁶ Sinesio, *Ad Paeonium*, Terzaghi, pp. 132-42 (Petavius, pp. 3078-313C), el instrumento ha sido identificado por P. Tannery, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne* (París, 1893), pp. 50 ss.

⁷⁷ Sinesio, *Ep.*, XV (Petavius, p. 72); Fitzgerald, p. 99; cfr. Lacombrade, op. cit., pp. 42-43.

⁷⁸ F. Überweg-F. Praechter, op. cit., i (12.^a ed.), 635, 638-9; también en Pauly-Wissowa, *Realencyclopaedie*, s.v. Hypatia, col. 245.

tiempos de Aeneas de Gaza y Juan Filopono. Entre los contemporáneos del propio Sinesio había incluso un clérigo, un diácono: se ha intentado identificarlo con el futuro San Isidoro de Pelusium⁷⁹. Ya entonces se trataba de un grupo muy heterogéneo.

En cuanto al propio Sinesio, es posible que proviniera de una familia cristiana; su hermano Evoptio, que con toda probabilidad le sucedió en la silla episcopal de Tolemais, le sirvió de intérprete con el patriarca Teófilo en el 410⁸⁰. Ya se ha dicho lo difícil y delicado que es intentar explicar las obras de Sinesio y de interpretar correctamente los datos. Podemos hacer algo mejor que multiplicar hipótesis no muy convincentes. Al menos tenemos una declaración explícita suya, la justamente famosa Carta 105. La escribió el 410, a su hermano, en forma de carta abierta, destinada a ser leída por el obispo de Alejandría, y en ella Sinesio revela toda su repugnancia a aceptar la dignidad episcopal que le acaba de ser conferida⁸¹.

Para comprenderlo debemos huir de la manida antítesis helenismo versus cristianismo. Se ha dicho, muy a menudo, que esta carta prueba que Sinesio era todavía pagano cuando, a su pesar, fue elegido obispo. Mi respuesta a esto es que no podemos confundir vocación con conversión⁸². Lo que escuchamos es la protesta de Sinesio contra una dignidad eclesiástica no deseada; él no habla de su admisión en el seno de la Iglesia, de su bautismo. Es muy probable que todavía no estuviera bautizado, pero esto no tiene nada de extraño, pues en este período era aún una práctica común el bautismo tardío de los adultos⁸³. El hecho de que su matrimonio, que se remonta al 403⁸⁴, hubiera sido solemnizado por la mano bendita del obispo Teófilo de Alejandría⁸⁵, prueba que en aquella época era, por lo menos, catecúmeno⁸⁶. Existe también otro documento en el que podemos sondear sus convicciones religiosas en los años anteriores a su elección. Su *Himno 3*, compuesto a la vuelta de la dramática embajada a Constantinopla (399-402)⁸⁷, nos lo muestra durante

⁷⁹ Sinesio, *Ep.*, cxliii (Petavius, p. 28); para la identificación propuesta con toda cautela cfr. Lacombrade, op. cit., pp. 54-55.

⁸⁰ Id. *Ep.*, cv (Petavius, pp. 246 ss.); Fitzgerald, pp. 196-202.

⁸¹ Acerca de este texto fundamental cfr. Lacombrade, op. laud., pp. 220-8.

⁸² *Revue des Etudes Grecques*, lxxv (1952), 477-80.

⁸³ Para el fin del siglo v, cfr. el testimonio de Zacarías, *Vita Severi* (ed. Kugener), p. 11.10.

⁸⁴ Para esta fecha cfr. Lacombrade, op. cit., p. 137.

⁸⁵ Sinesio, *Ep.*, cv (Petavius, p. 248); Fitzgerald, p. 199: «Dios, la ley de este país y la mano bendita del propio Teófilo, me ha dado una esposa...».

⁸⁶ De nuevo envío al lector a la demostración desarrollada en *Revue des Etudes Grecques*, lxxv (1952), p. 477, s. 22.

⁸⁷ Lacombrade, op. cit., pp. 101, 136, 177; en cuanto a la objeción hecha por P. Lemerle, *Revue de Philologie* (1953), p. 230: «Mais ces poèmes n'ont-

su estancia en la capital, visitando los altares de los mártires (v. 450-70), suplicando a Dios, al Dios de los cristianos, la gracia del bautismo (v. 620-1): «Pueda al fin mi alma suplicante, llevar el sello del Padre»; *σφραγίδα πατρός* —una fórmula técnica⁸⁸.

Se trata solamente de un deseo: admito, de buena gana, que como catecúmeno, Sinesio era sólo un cristiano a medias, le faltaba el entusiasmo, aunque no necesariamente la convicción. Que a pesar de todo fuera elegido obispo se explica fácilmente: no fue elegido el hombre religioso sino el ciudadano eminente, el orador habilidoso, el embajador astuto, el hombre capaz de mantener su punto de vista con los representantes de la administración imperial y, sobre todo, el soldado capaz de organizar la resistencia contra las tribus del interior. El clero y la gente de Tolemais vieron en Sinesio al hombre capaz, en aquellos tiempos difíciles, de cumplir el papel de *defensor plebis* o *civitatis*. Esto era una *vocatio* en el sentido original y estricto de la palabra. Sería fácil multiplicar los ejemplos de nombramientos episcopales semejantes en la era patrística impuestos a sus hombres, para los que el estatus eclesiástico no tenía nada del *attrait interieur* que la espiritualidad moderna, en la tradición de San Sulpicio, cree ser la verdadera prueba de la vocación. Aparte de los casos famosos de San Ambrosio y San Agustín, podemos recordar, por ejemplo, cómo un noble de Lyon iba a ser nombrado cabeza de la Iglesia de la ciudad de Arvernes en el 470. Cerca de la cuarentena, como Sinesio, y también hombre de letras, se casó con una aristócrata del lugar: ya cristiano, pero tibio como Sinesio, fue elegido por razones análogas, exclusivamente extrínsecas —porque era hijo y nieto de *praefectus praetorio*, él mismo había sido *praefectus urbi* y era un patricio, cuñado de un emperador anterior...⁸⁹.

Como podemos ver en la *Carta 105*, Sinesio aceptó su promoción sin entusiasmo; aunque no renunció definitivamente (dijo que estaba dispuesto a doblegarse a la voluntad de Teófilo⁹⁰, que es lo que hizo finalmente), no demostró impaciencia por aceptar una labor que le

ils pas été retouchés par Synésios devenu évêque» (cfr. ya Lacombrade, p. 171), no se apoya en ningún argumento positivo y las posibilidades están en contra (Lacombrade, p. 194: el breve episcopado de Sinesio lo vio «chaque jour absorbé davantage par les contraintes matérielles d'un ministère entièrement voué à l'action militante»).

⁸⁸ Cfr. F. J. Dölger, *Sphragis, eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiöse Kultur des Altertums* (Paderborn, 1911).

⁸⁹ La correspondencia de Sinesio nos da a conocer un caso menos famoso pero análogo, el de Siderius, que había sido funcionario del emperador Valente, y que fue nombrado obispo de Palaebisca: *Ep.*, lxxvii (Petavius, p. 209); Fitzgerald, pp. 151-52.

⁹⁰ *Ep.*, cv (Petavius, p. 250); Fitzgerald, p. 201.

parecía superior a sus fuerzas. ¿Qué es lo que le hacía tan reacto al sacrificio? En primer lugar, seguramente, era renunciar a la vida de gentilhomme, a los placeres de la caza, los perros, los caballos⁹¹ —aunque era el primero que decía que estaba preparado para renunciar a todo esto por un servicio más elevado. Más difícil de soportar era la interrupción de su vida familiar: no quería separarse de su mujer, con quien hubiera querido tener más hijos⁹². Pero sobre todo era su ideal de una vida filosófica, una vida en la que él era su propio maestro, libre para dedicarse a sus estudios —estudios que ciertamente estaban dirigidos hacia un conocimiento más alto, a una contemplación que al final conducía a Dios—, pero fue su propio estudio, su propia búsqueda de la verdad y de la perfección personal⁹³ —las ocupaciones más queridas en su tiempo libre. «Omnes illae deliciae fugere de manibus», como escribió San Agustín, el otro contemplativo⁹⁴, cuando fue llamado, también contra su voluntad, y aceptó con angustia y lágrimas⁹⁵, presintiendo que lo que se le pedía era el sacrificio de toda su concepción de la vida.

Sinesio no se defendía de la llamada de la Iglesia fundándose solamente en su incompetencia, como hizo San Agustín⁹⁶, sino que tenía también dificultades doctrinales. Argüía que sus certezas filosóficas, las convicciones «que han entrado en el alma a través del conocimiento hasta el punto de demostraciones» no se oponían, estrictamente hablando, a la doctrina oficial de la Iglesia, sino a las «convicciones de la gente común (esto es, cristianos)»⁹⁷. Volveremos sobre este punto después, pero debemos darnos cuenta de que para Sinesio el obstáculo real, el verdadero rival en su corazón no para el cristianismo, sino para su oficio episcopal, no era tanto el contenido de su filosofía, su doxografía, como la misma filosofía, el ideal clásico del *Bios Theoretikos*, la búsqueda individual de la perfección interior a través de una vida dedicada a ocupaciones de estudioso que eran también las de un gentilhomme.

Creo que el caso de Sinesio es un ejemplo más de una verdad general hacia la que ya hemos llamado la atención⁹⁸ —lo que alejaba a los hombres de letras de la vieja aristocracia o lo que les man-

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid. (Petavius, p. 248); Fitzgerald, p. 199.

⁹³ Ibid. (Petavius, p. 247); Fitzgerald, pp. 197-8.

⁹⁴ Agustín, *Ep.*, ci.3, que alude a la composición interrumpida de su *De musica*.

⁹⁵ Possidio, *Vita Augustini*, iv. 2; Pellegrino, p. 52.

⁹⁶ Agustín, *Ep.*, xxi.3.

⁹⁷ Sinesio, *Ep.*, cv (Petavius, p. 248); Fitzgerald, p. 200.

⁹⁸ Cfr. mi *MOYSEIKOS ANHP, étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains* (Grenoble, 1937), pp. 255-7.

tuvo por mucho tiempo alejados del cristianismo, no era el paganismo principalmente (Sinesio no estuvo nunca tentado de adorar a los dioses antiguos o de sacrificar a Isis o Hecate); fue la religión de la Cultura, el ideal clásico de *Paideia*, el legado de la *Hellenistisch-römische Kultur*. Observamos que en el lenguaje de Sinesio la palabra «helenismo» no tenía el sentido de paganismo como tenía para Juliano el Apóstata, sino simplemente el de «cultura»⁹⁹. A este respecto su tratado «*Dion* o Apología para su propio “*Lebensanschauung*”», hacia el cual ha llamado recientemente nuestra atención el comentario de Kurt Treu, es especialmente importante; es una súplica por la cultura griega, ἑλληνικὴ διαγωγή presentada como el método más fecundo y más efectivo en general de cultivar la mente¹⁰⁰. Lo que me sorprende como especialmente significativo en el *Dion*, por la luz que arroja sobre el ambiente intelectual de la Alejandría contemporánea más que sobre la evolución interna de Sinesio¹⁰¹, es que la discusión nunca es llevada en términos religiosos. La lucha de Sinesio por combatir la falta de cultura, la ἀμαθία, los ἄμουςοι¹⁰², le parece que debe ser la inquietud común, y por la misma razón, de paganos y cristianos¹⁰³. De ello deriva su inquietud por distinguir los dos grupos mientras, a la vez, intenta unirlos. Reconoce que a veces es permisible renunciar a los clásicos propedéuticos, a la ayuda de las musas, pero que sólo es concebible en mentes excepcionales como Amous de Nitria, Zoroastro, Hermes Trimegisto y San Antonio¹⁰⁴: dos santos cristianos —qué típico es esto— en compañía de dos «santos» paganos.

Entre los enemigos de la cultura incluyó también, sin dudarlo, a los monjes, pero, sin embargo, trataba equitativamente a estas almas simples y toscas. Sus críticas son, de hecho, bastante delicadas

⁹⁹ E.g. *Dion*, Terzaghi, 4, p. 245.10 (Petavius, p. 428); Fitzgerald, i, 156.

¹⁰⁰ *Dion*, Terzaghi, 9, p. 255. 21 (Petavius, p. 49A); Fitzgerald, i, 165.

¹⁰¹ Lacombrade, op. cit., p. 136, sitúa la composición del *Dion* entre su matrimonio y su episcopado, en los años 404-405.

¹⁰² *Dion*, Terzaghi, 10, p. 259, 19-20 (Petavius, p. 52 CD); Terzaghi, 12, p. 264. 16 (Petavius, p. 54B).

¹⁰³ Retomo aquí, aunque interpolándola de forma diferente, una observación hecha por U. v. Wilamowitz-Möllendorf, víctima de la falsa síntesis helenismo-cristianismo, en su artículo «Die Hymnen des Proklos und Synesios», *Sitzungsberichte* de la Academia de Berlín (Philol-histor. kl. 14, 1907), pp. 272-95.

¹⁰⁴ *Dion*, Terzaghi, 10, p. 259. 19-20 (Petavius, p. 51 BC); se ha intentado a veces aquí y más arriba (Terzaghi, 9, pp. 255-13; Petavius, p. 48D) sustituir el nombre confirmado por todos los manuscritos (con las insignificantes variantes, por el de Platón, *Fedro*, 274d, o también con Plotino (así, S. A. Naber, «Ad Synesii epistulas», *Mnemosyne*, 1894, p. 96) ¿A dónde llegaríamos si comenzamos a leer en estos textos no lo que dicen sino lo que queremos que digan?

Si, por ejemplo, condena su excesivo rigor en materia de castidad, es porque a veces exageraban y confundían el fin con los medios¹⁰⁵: incluso los mejores amigos de los Padres del Desierto —y me incluyo entre ellos— apenas se atrevían, en este punto, a defenderlos totalmente. Pero sus verdaderos enemigos no eran los humildes monjes coptos que se relajaban de la fatiga de la contemplación tejiendo cestos¹⁰⁶ (en cuanto a él, hombre griego y culto, se relajaba más noblemente en compañía de las Musas)¹⁰⁷, sino los filósofos paganos, los hierofantes y teurgos en que se habían convertido los seguidores de Jámblico. La crítica en el *Dion*¹⁰⁸, en el cual Fitzgerald vio objeciones de tipo aristotélico contra Plotino, estaba dirigida, no contra el neoplatonismo en general, como mantenía Theiler, sino de forma precisa contra el neoplatonismo corrompido por la supersticiosa creencia pagana en la teurgia. Es una crítica alejandrina a la Atenas contemporánea y que podía ser compartida por los paganos dotados de razón y de discernimiento con los cristianos cultos.

¿Qué debemos pensar entonces de los temores de carácter doctrinal de los que Sinesio da testimonio en su *Carta* 105? Estos formulaban muy claramente el problema originado por el surgimiento de un filósofo profesional en el ámbito de la iglesia cristiana. Sinesio, como muchos otros cristianos neoplatónicos de Alejandría que le sucedieron, se encontraba en una situación muy diferente de la de los neoplatónicos latinos estudiados por Courcelle. Como observó Geffcken¹⁰⁹, hombres como Mario Victorino, aquellos que formaban el círculo de San Ambrosio en Milán, San Agustín y más tarde Claudio Mamertino, no eran filósofos sino teólogos que se sentían en su elemento con los problemas que debatían los eclesiásticos entre sí, y que estaban preparados para tomar prestado de la filosofía —es decir, del neoplatonismo de Plotino y Porfirio— argumentos o conceptos que podían mostrarse útiles en sus luchas teológicas: Victorino polemizaba contra el arriano Cándido, San Agustín contra el maniqueísmo, Mamertino contra el fundamentalismo ingenuo de Fausto de Riez¹¹⁰. Pero Sinesio y los alejandrinos eran, en principio y sobre todo, filósofos. La doctrina que recibieron de sus maestros

¹⁰⁵ *Dion*, Terzaghi, 9, p. 257. ii s. (Petavius, p. 50A); Fitzgerald, i. 166.

¹⁰⁶ *Ibid.*, Terzaghi, 7, p. 251. 20 s. (Petavius, p. 46 C); Fitzgerald, 161.

¹⁰⁷ *Ibid.*, Terzaghi, 8, p. 253. I f (Petavius, p. 47 A B); Fitzgerald, p. 162.

¹⁰⁸ *Ibid.*, Terzaghi, 8, p. 254, 10 s. (Petavius, p. 48 B); cfr. las notas de Fitzgerald, pp. 232-4; W. Theiler, *Die chaldaischen Orakel und die Hymnen des Synesios* (Halle, 1942); cfr. K. Treu, op. cit. (T. U. lxxi), p. 75.

¹⁰⁹ J. Geffcken, *Der Ausgang der griechisch-römischen Heidentums* (2.^a ed., Heidelberg, 1929), p. 221.

¹¹⁰ Para este último, cfr. E. L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle: la querelle de l'âme humaine en Occident* (París, 1959).

paganos, el neoplatonismo, era una filosofía «independiente» como toda filosofía digna de este nombre. *A priori* no estaba ni a favor ni en contra del cristianismo; resultó ser tanto amiga como enemiga: sugirió soluciones satisfactorias para algunos problemas, pero para otros proponía argumentos difícilmente reconciliables con la fe. Como todos los sistemas filosóficos, no podían integrarse completamente en una cultura cristiana sin una paciente labor de crítica, de revaluación y de ajuste. En el 410 esta labor apenas había comenzado.

Se hace necesario decir algo acerca de las tres dificultades enumeradas por Sinesio, el futuro obispo, en la *Carta 105*. Son de un tipo que le reconcilian con el lector filosófico: si hasta ahora habíamos mostrado una cierta propensión a tratarle con un poco de condescendencia, ahora nos aparece como un hombre capaz de plantear exactamente las preguntas correctas, aunque no fuera capaz de resolverlas. Se extendió justo en los problemas que entonces predominaban en las mentes de los cristianos, y a las que los cristianos neoplatónicos de Alejandría eligieron dedicarse durante más de un siglo con celo infatigable.

a) «Por mi parte», escribía ¹¹¹, «nunca consigo convencerme de que el alma sea de origen más reciente que el cuerpo». Esta es una típica cuestión discutida en su época —*difficillima quaestio*, como la llamaba San Agustín; y cuando en 419-20 le dedicó un largo tratado en cuatro libros, *De anima et eius origine*, era aún reacio a comprometerse. En Oriente, otro obispo, Nemesio de Emesa, que bien pudo haber escrito en el mismo período que Sinesio y que también tenía una misma educación neoplatónica, profesaba abiertamente la doctrina de la preexistencia del alma. Una traducción latina de su obra *Sobre la naturaleza del hombre* ¹¹², fue muy leída en Occidente durante la Edad Media, cuando fue atribuida a Gregorio de Nisa y arropada bajo su autoridad, provocó muchos escrúpulos entre los escolásticos.

Creo que aquí Sinesio no estaba en oposición con la doctrina de la Iglesia; el ejemplo de Nemesio en cualquier caso prueba que el dogma sobre este punto particular no se había fijado todavía. Se oponía a las teorías ingenuamente formuladas por Metodio de Olimpo para refutar la conocida doctrina de Orígenes sobre la preexistencia de las almas. Resultaba difícil para un platónico aceptar, si el alma era creada después del cuerpo, como alegaba Metodio, que

¹¹¹ Sinesio, *Ep.*, cv (Petavius, p. 248); Fitzgerald, p. 200.

¹¹² Cfr. la excelente traducción inglesa de W. Telfer, *The Library of Christian Classics*, iv (Londres, 1955).

la naturaleza espiritual del hombre pudiera ser de alguna forma inferior a su naturaleza corporal¹¹³.

b) «No admitiría nunca», continúa en el mismo pasaje, «que el mundo, con todas sus partes, pueda perecer...». Las palabras *καὶ τὰλλα μέρη* parecen redundantes, pero a mí me parece que implican una cierta reserva: es difícil de aceptar la destrucción de algunas partes del mundo, como por ejemplo de las estrellas. Estamos ante una gran dificultad que surge de la permanencia de las leyes de la naturaleza; ¿es necesario recordar que, a mediados del siglo XIII, el mismo Santo Tomás de Aquino admitía que «no hay evidencia que demuestre que la creación de un mundo eterno es imposible».

El hecho de que Sinesio no retomara la objeción análoga relativa a la creación del mundo en el tiempo era, en sí misma, una importante concesión a la teología cristiana: como los Padres Capadocios ya habían señalado, aquellos que sostenían que el mundo tenía un inicio se verían en seguida inducidos a concluir que también tenía un fin¹¹⁴.

c) Por último, «en cuanto a la resurrección tal y como la concibe la creencia popular, veo en ello un misterio inefable y me encuentro lejos de compartir la creencia de la gente vulgar». Aquí, de nuevo, Sinesio no se opone al dogma cristiano como tal (se declara dispuesto a aceptarlo como un misterio sagrado, *ἱερὸν τι ἀπόρρητον*) aunque no con la idea que de ello se hacía la gente simple y que a menudo debió ser bastante tosca. Es de nuevo el hombre de cultura del mundo antiguo, con su mente sensible y sutil, quien se siente ofendido. Uno tiene la sospecha de que sus objeciones están aún cercanas a las de Celso, para quien los cristianos eran hombres carnales, no espirituales, ya que esperaban la resurrección del cuerpo a causa de su patética creencia en que sería necesario para ellos tener ojos, los instrumentos del sentido perceptivo, para ver a Dios¹¹⁵. Pero Sinesio no estaba en contra de la perpetuación, dentro de unos límites, de todo el género humano. Aquí podemos enviar a su *De insomniis* donde encontramos una teoría del *εἶδωλον* (que es original) y en la que «sous l'influence accentuée des idées chrétiennes»¹¹⁶, no duda en corregir las ideas de su maestro Porfirio; con un poco de buena voluntad podemos reconocer aquí un esquema, de ningún

¹¹³ Gregorio de Nisa ya había criticado este teoría de Metodios en su *De hominis opificio*, 229B-233B.

¹¹⁴ S. Basilio, *In Hexaemeron*, i. 4B; Gregorio de Nissa, op. cit., 209B.

¹¹⁵ Orígenes, *Contra Celsum*, vii. 36-38; traducción inglesa de H. Chadwick, pp. 423-6.

¹¹⁶ Esta es la opinión de Lacombrade, op. cit., p. 168.

modo vulgar, de aquello en lo que se había convertido la doctrina ortodoxa del «cuerpo glorificado».

Estos son, repito, los problemas a los que los pensadores cristianos que siguieron a Sinesio en la tradición alejandrina del neoplatonismo dedicaron sus obras más importantes. Sólo tenemos que mencionar sus títulos. A fines del siglo V (su ἀκμῇ fue hacia el 490) Eneas de Gaza, filósofo y retórico anteriormente discípulo de Hierocles en Alejandría, escribió su diálogo «Teofrasto o la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo». Su amigo Zacarías Escolástico, el biógrafo de Severo, con quien estudió en Alejandría hacia el 485, se ocupó a su vez del tercer problema de Sinesio en su «Ammonio o la creación del mundo» (llamado así porque critica la posición de Ammonio, hijo de Hermias y el último de los maestros paganos de Alejandría). El hermano de Zacarías, Procopio de Gaza, desafió a los atenienses en su «Refutación de los elementos teológicos en Proclo». Finalmente, en el 529, como hemos visto, Juan Filipono publicó su tratado «Sobre la eternidad del mundo, contra Proclo y sus 18 argumentos». Más tarde escribió un tratado «Sobre la creación del mundo», un comentario de uno de los primeros capítulos del Génesis y otro «Sobre la resurrección»¹¹⁷.

Los problemas expuestos por Sinesio nos llevan directamente al corazón de la filosofía cristiana de aquella época y de aquel lugar, y el hecho de que él los haya expuesto es ya un logro considerable. Pero no parece que estuviera en situación de darles respuesta. Lo que sugiere son contraargumentos de orden práctico y son un poco preocupantes a primera vista. Considera, por ejemplo, la posibilidad de adoptar una versión popularizada de la verdad para persuadir al vulgo y atraer al hombre común, pero conservando a la vez sus propias convicciones «científicas». Un día que estaba en vena polemizante se me ocurrió contrastar esta posición con la falsa imagen de San Agustín, en la época de su bautismo, sugerida por P. Alfarić, quien argumentaba que San Agustín se había convertido al neoplatonismo más que al Evangelio: «pour lui le Christ est le Platon des fous»¹¹⁸. Pero no debemos dejarnos engañar: es un platónico griego quien está hablando en ciertas frases de Sinesio cuando dice, por ejemplo: «La mente filosófica admite el empleo de lo falso... Creo que lo falso puede ser beneficioso para el vulgo»¹¹⁹. No debemos olvidar que la palabra ψεῦδος significa «ficción», más que «false-

¹¹⁷ G. Bardy, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, s.v. Jean Philopon, cols. 835, 837.

¹¹⁸ *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Retractatio (París, 1949), pp. 629-30.

¹¹⁹ *Ep.*, cv, loc. cit.

dad». En cuanto a la famosa fórmula del final del mismo pasaje, «puedo asumir este oficio sagrado con la condición de que me sea permitido filosofar en casa y dar sentido místico en público»¹²⁰, φιλοσοφῶν, φιλομυθῶν nos remite al noble y fecundo papel jugado por el concepto de mito en la tradición platónica¹²¹. Para Sinesio no significa una doble verdad, dos verdades irreconciliables y contradictorias, sino dos representaciones de la misma doctrina, una científica y la otra válida para los espíritus menos fuertes. Se trata de regular la intensidad de la luz a las capacidades de la visión intelectual: «La luz es a la verdad lo que el ojo es a la mente. Como el ojo sería dañado por el exceso de luz y como la oscuridad es más útil para los que tienen una visión débil¹²², así el mito puede ser beneficioso para la gente común. De nuevo no es un pagano quien habla sino un hombre culto de la antigüedad, con sus prejuicios, su orgullo intelectual, su desprecio por las almas simples, por «el populacho», por «el vulgo».

A uno le gustaría saber qué respondía a estas proposiciones el Patriarca Teófilo. Estoy dispuesto a creerme que este pastor, que predicaba a sus feligreses con sermones muy simples sobre la curación de la mujer con un flujo de sangre, o sobre el buen ladrón, sobre la muerte y el juicio, sobre el arrepentimiento y sobriedad —y que era también un hombre de acción, el enérgico antagonista de San Juan Crisóstomo y de Juan de Jerusalén— debió haber pensado que estos intelectuales creaban dificultades donde no existían y que hacían de un montón de tierra una montaña. En cualquier caso, conocemos lo que contestó a Sinesio un clérigo de Tolemais: «He oído», nos cuenta, «a algunos clérigos viejos afirmar que Dios actúa como mi pastor y uno de ellos afirmó que el Espíritu Santo está contento y llena de alegría a los que le reciben; añadiendo que los demonios disputaban con Dios por mi posesión. Aunque, sin embargo, el clérigo filósofo no es abandonado por Dios...»¹²³. Así, Sinesio retrocede: «Fui vencido por Dios», dice¹²⁴, esperando que, como le habían prometido, su ingreso en el orden sacerdotal no fuera para él un descenso del reino de la filosofía sino más bien un paso hacia ella¹²⁵.

¹²⁰ He cambiado la traducción de Fitzgerald (quien equivoca el juego de palabras en griego).

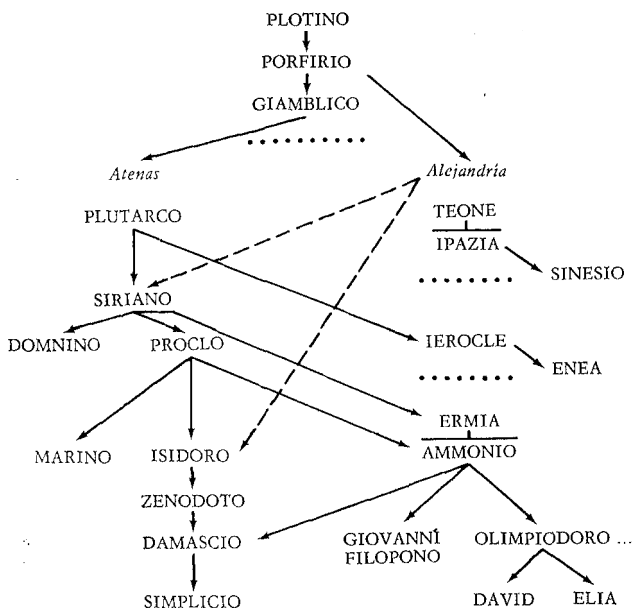
¹²¹ En K. Treu, op. cit., p. 54, hay excelentes observaciones acerca de este hecho; sobre el *Dion*, Terzaghi, 4, p. 245. 14 (Petavius, p. 42 C), para la palabra que proviene de Aristóteles, reaparece varias veces en Sinesio: por ejemplo en *De Providentia*, Terzaghi, i. 2, p. 66.5 (Petavius, p. 90A).

¹²² *Ep.* cv: todavía el mismo pasaje.

¹²³ *Ep.* lvii, Petavius, p. 194; Fitzgerald, p. 132.

¹²⁴ *Ibid.*, Fitzgerald, p. 184.

¹²⁵ *Ep.* xcvi, p. 236. Fitzgerald, p. 184.



Sin embargo, no era el momento para que se cumpliera este sueño. Como había temido, apenas fue ordenado, se le sobrecargó de enormes responsabilidades. Se encontró asediado por las tribus bárbaras de los ausurios en la sede episcopal. Se le forzó a luchar contra un perverso gobernador, Andrónico, a quien al final tuvo que excomulgar. En el campo religioso tuvo que prevenir contra los peligros de la herejía arriana que reapareció volviendo en la virulenta forma del anomeanismo: también tuvo que resistir las intrusiones de un obispo vecino ¹²⁶. Por si fuera poco, tuvo tragedias domésticas: probablemente la muerte de su mujer ¹²⁷, y la muerte, amargamente sufrida, de sus tres hijos; sabemos todo esto por la última carta a su vieja maestra Hipatia —una carta conmovedora, que revela desaliento y resignación más que un sentimiento de esperanza cristiana ¹²⁸. No, Sinesio no tuvo tiempo de llegar a ser santo. No tuvo tiempo de llegar a ser uno de los filósofos cristianos para quienes había abierto el camino con sus cuestiones. Lo que él no pudo hacer lo hicieron otros después: Eneas, Procopio, Zacarías, Juan Filopono. Pero no tenemos que olvidar que fue con Sinesio, el primer neopla-

tónico bautizado, con quien comenzó el neoplatonismo cristiano de Alejandría.

¹²⁶ Para todo esto, véase Lacombrade, op. cit., pp. 229 ss.

¹²⁷ Después del *Ep.* cv del 410 no hay ninguna otra mención.

¹²⁸ *Ep.* xvi, Petavius, p. 173; Fitzgerald, pp. 99-100.

VII

POLEMICA ANTICRISTIANA Y PLATONISMO CRISTIANO: DE ARNOBIO A SAN AMBROSIO

PIERRE COURCELLE

Al estudiar los elementos básicos del conflicto entre el cristianismo y el paganismo y su desarrollo en el transcurso del siglo IV, resulta útil comparar la obra de Ambrosio, que data del último cuarto del siglo, con la de Arnobio, que pertenece a la primera década del siglo. Ambos nos ofrecen abundantes declaraciones anticristianas, algunas de ellas en forma de dichos populares, algunas en forma de discusiones intelectuales derivadas directa o indirectamente del neoplatonismo. Sin embargo, de uno a otro de estos escritores cambian considerablemente los métodos de la apologética cristiana.

El *Adversus nationes* de Arnobio se dirige contra un adversario o, a veces, contra varios, a los que atribuye cada forma de alegato introducidos por *inquit* o *inquiunt* o bien expresados indirectamente. Si de todo este material extraemos y confrontamos lo que hay de verdaderamente anticristiano, podemos detectar una doctrina más o menos coherente y las diversas fases de una polémica. Al principio de la obra el adversario expone el espíritu de esta doctrina en tres proposiciones generales. «Desde el momento en que los cristianos aparecieron sobre la tierra, el mundo ha ido a la ruina; muchas y diversas plagas han azotado a la raza humana y los mismos seres celestiales, desterrados de las regiones terrestres, han cesado de ocuparse de nuestros intereses como habían hecho hasta ahora». Estas tres quejas se repiten poco después de forma ligeramente diferente: «El mundo ha abandonado su ley natural, los dioses han sido desterrados lejos, y muchas aflicciones han acontecido a generaciones de morta-

les»¹. Estas proposiciones, que expresan un odio y furor popular, fueron formuladas por unos pocos intelectuales arrogantes, según Arnobio, con tales escenas de frenesí como si estuvieran pronunciando un oráculo².

Los nuevos males atribuidos al cristianismo fueron enumerados cuidadosamente.

La tierra ha sido víctima de la decadencia desde que la religión cristiana ha sido introducida en el mundo... Epidemias, sequías, guerras, hambres, langostas, granizo y otras cosas tremendas han sido inflingidas a la especie humana por los dioses exasperados por el comportamiento insultante y ofensivo de los cristianos...³. La escasez de cosechas y la falta de grano fueron las peores conocidas hasta entonces...⁴. No había lluvia, hubo un hambre increíble»⁵.

¹ Arnobio, *Adversus Nationes*, i. I, ed. C. Marchesi, en *Corpus Paravianum* (Turín, 1953), p. i, i: «Quoniam comperi nonnullos, qui se plurimum sapere suis persuasionibus credunt, insanire, bacchari et uelut quiddam promptum ex oraculo dicere: «postquam esse in mundo Christiana gens coepit, terrarum orbem perisse, multifformibus malis affectum esse genus humanum, ipsos etiam caelites derelictis curis sollemnibus, quibus quondam solebant inuisere res nostras, terrarum ab regionibus exterminatos», statui pro captu ac mediocritate sermonis contraire inuidiae et calumniosas dissoluere criminationes... Neque enim negauerim ualidissimam esse accusationem istam hostilibusque condignos odiis nos esse, si apud nos esse constiterit causas, per quam suis mundus aberrauit ab legibus, exterminati sunt dii longe, examina tanta maerorum mortalium inportata sunt saeculis»; iii, II, p. 169, 17: «res perditas inuenietis humanas et abiecisse clauum deos... Nam nobis quidem cur irascantur non habent» (cfr. en Agustín las expresiones *ruit mundus, pereunt omnia, Roma perit*: véanse mis artículos, «Propos antichrétiens rapportés par S. Agustín», *Recherches Augustiniennes*, i (1958), 180, nn. 162, 168, 171; «Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster», en *Vigiliae Christianae*, xiii (1959), pp. 133-69). El *abiecisse clauum* indica que los dioses rechazaron su temor providencial, lo que explica en el texto precedente el *derelictis curis*; no es una cuestión de abandono de sacrificios como cree MacCracken.

² Las palabras *insanire, bacchari*, parecen haber sido elegidas para evocar el delirio oracular.

³ Arnobio, i. 3, p. 4. 13: «... dicitur inuectam esse labem terris, postquam religio Christiana intulit se mundo...» Sed pestilentias, iniquiunt, et siccitates, bella, frugum nopiam, locustas, mures et grandines resque alias noxias, quibus negotia incursantur humana, dii nobis important iniuriis uestris atque offensionibus exasperati» (cfr. Agustín, mi artículo, p. 181, n. 149, la proposición *antequam ista doctrina per mundum praedicaretur*; iv. 24, j. 229. 2; «miserianum omnium causas, quibus genus, ut dicitis, iamdudum afflictatur humanum» (cfr. Agustín, mi artículo, p. 181, n. 173: «Roma... afflictata est»).

⁴ *Ibid.*, i. 3, p. 5. 9: «Penuria, inquit, frugum et angustiae frumentariae artius nos habent... Casus frequentissimi grandinis accidunt atque adterunt cuncta... Difficiles pluuias sata faciunt emori et sterilitatem indicunt terris... Pestilentiae contagia urunt genus humanum... Ab locustis, a muribus genus omne acciditur atque adroditur frugum».

Quejas similares, que pueden encontrarse en todas las épocas, han sido hechas por Tertuliano y San Cipriano⁶. Pero había otras, que eran más específicas e inmediatas, referidas a hechos recientes. Violentos terremotos habían puesto en peligro a las ciudades⁷: había habido guerras, ciudades destruidas, las invasiones de los germanos y de los godos⁸. Puesto que el libro I de Arnobio parece haber sido escrito en el 296-7, existen pocas dudas de que se refiera a las grandes invasiones de los godos del 269 que fue aplastada por Claudio II y a la invasión de los germanos del 276, rechazada por Probo: esta doble amenaza había sido extremadamente alarmante y debió ocurrir muchos años antes de que Galia se recobrara de la devastación⁹. La ira de los dioses contra la religión cristiana era la única explicación dada a esta invasión¹⁰ y justificaba también las otras calamidades: si fuera verdad que las actividades de los cristianos eran inocuas, ¿de dónde habían venido todos los males que recientemente habían estado oprimiendo a la sufrida humanidad?¹¹. Si los

⁵ Ibid., i. 9, p. 10. 11: «Non pluit, inquit, caelum et frumentorum inopia nescio qua laboramus» (cfr. Agustín, mi artículo, p. 179, n. 155: «*Non pluit... pluuiā deficit*»).

⁶ Tertuliano, *Apol.*, xl; *Ad Nat.*, i.9; Cipriano, *Ad Demetrianum*, ii, C. S. E. L., iii.1, p. 252. 7.

⁷ Arnobio, p. 6.8: «Terrarum ualidissimis motibus tremefactae nutant usque ad periculum ciuitates», cfr. Cipriano, *Epist. ad Firmilianum*, lxxv. 10, C. S. E. L., iii.2, p. 816. 8: «Ante uiginti enim et duos fere annos temporibus post Alexandrum imperatorem... terrae etiam motus plurimi et frequentes extiterunt, ut per Cappadociam et Pontum multa subruerent, quaedam etiam ciuitates in profundum receptae dirupti soli hiatu deuorarentur, ut ex hoc persecutio quoque grauis aduersum nos nominis fieret» (acontecimientos del año 235; cfr. M. Besnier, *L'Empire romain de l'avènement des Sévères au Concile de Nicée* (París, 1937), p. 145. No estoy de acuerdo con W. Kroll, «Die Zeit des Cornelius Labeo», en *Rheinisches Museum*, lxri (1916), 321, en que la fuente es Tertuliano.

⁸ Arnobio, i. 4, p. 6. 21: «Nobis obiectare consuestis bellorum frequentium causas, uastationes urbium, Germanorum et Scythicas inruptiones»; i. 16, p. 14. 10: «Quamquam istud quod dicitur quale sit explicabili non potest comprehensione cognosci. Si Alamannos, Persas, Ecythas idcirco uoluerunt devinci, quod habitarent et degerent in eorum gentibus Christiani, quemadmodum Romanis tribuere uictoriam, cum habitarent et degerent in eorum quoque gentibus Christiani?».

⁹ Véase mi *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques* (París, 1948), p. 9.

¹⁰ Arnobio, i. 6, p. 8. I: «Ista quae dicitis bella religionis nostrae ob inuidiam commoueri»; iv, 24, p. 229.9: «... ut in inuidiam iaciantur nostram labores generis humani et commoditates quibus uiuitur imminutae» (cfr. Agustín, mi artículo, p. 179, n. 158: «humanarum rerum felicitas defessa ac deminuta»).

¹¹ Ibid., i. 7, p. 8. 22: «Sed si per uos, inquit, nihil rebus incommodatur humanis, unde sunt haec mala, quibus urgetur et premitur iamdudum miseranda mortalitas?».

dioses lanzaban ahora estas calamidades sobre la tierra y si los seres divinos destruían las cosechas, la culpa era, enteramente, de los cristianos¹². Al mismo tiempo los paganos se reprochaban haber descuidado sus propios cultos y haber permitido con ello el progreso de la propaganda cristiana, provocando el rencor de los dioses: los dioses fueron ignorados, se lamentaron, mientras los fieles fueron raramente vistos en los templos; las antiguas ceremonias fueron despreciadas y los sagrados ritos de los tiempos antiguos sucumbieron ante las supersticiones. Era justo, por tanto, que la especie humana fuera acosada con tantas dificultades y miserias y que fuera víctima de tantas dificultades¹³. Ya que, decían, practicáis ritos paganos y cultos desconocidos en toda la tierra¹⁴.

Arnobio continúa su discusión con una figura retórica (*praeteritio*) y evita identificar a estos adversarios, no explica de dónde procede su autoridad o su conocimiento, ni dice por qué temblaba con sólo oír el nombre de Cristo, considerando a sus discípulos sus enemigos más odiados¹⁵.

Era a los cristianos, más que a Cristo (a quien exceptuaron), a quienes colmaban de todo tipo de epítetos ofensivos. Enfatizaban la debilidad y la naturaleza obtusa de su inteligencia y la inconsis-

¹² Ibid., i. 13, p. 12.20: «Christianorum, inquit, causa mala omnia di serunt et interitus comparatur ab superis frugibus». El *inquit* es retomado, p. 13.7, en el singular: «ei qui nos arguit» (cfr. Agustín, mi artículo, p. 179, n. 155: «*Causa Christiani sunt*»).

¹³ Ibid., i.24, p. 20 I: «Negleguntur dii, clamitant, atque in templis iam raritas summa est, iacent antiquae derisui caeremoniae et sacrorum quondam ueterrimi ritus religionum nouarum superstitionibus occiderunt, et merito humanum genus tot miseriarum angustiis premitur, tot laborum excrucicatur aerumnis: et homines, brutum genus et quod situm sub lumine est caecitate ingenta nequentes uidere, audent adseuerare furiosi quod uos credere non erubescitis sani» (la frase *et homines* no está muy clara; A. J. Festugière «*Arnobiana*», en *Vigiliae Christianae*, vi (1952), 219, lo entiende acertadamente como una reflexión de Arnobio); iii.24, p. 182.9: «Tutelatoribus, inquit, supplicat diis nemo, et idcirco singuli familiaribus officiis atque auxiliis desunt»; viii.48, p. 408.I: «Nisi forte aliquis dicet, minoribus et consequentibus saeculis idcirco dei talis defuisse custodiam, quod impiis iam moribus et improbabilibus uiueretur» (para Agustín cfr. mi artículo, p. 179, n. 158 y 181, n. 174: «dese-ruerunt; dii praesules»).

¹⁴ Ibid., i. 25, p. 20.22: «Religiones, inquit, impias atque inauditos cultus terrarum in orbe tractatis»; iv. 27, p. 234. 10: «audetis salua uerecundia dicere, aut esse nos impios aut uos pios»; iv. 30, p. 236.21: «nos impios et inreligiosos uocatis, uos contra et deorum contenditis esse cultores».

¹⁵ Ibid., i. 27, p. 22.8: «Nondum est locus ut explicemus, omnes isti qui nos damnant qui sint uel unde sint, quantum possint uel nouerint, cur ad Christi paueant mentionem, discipulos cur eius inimicos habent et inuisos» (para Agustín, cfr. mi artículo, p. 154, n. 26: «quamuis audeant Christianos, Christum non audent reprehendere»; y n. 21: «quantum sit illud nomen»).

tencia de su doctrina ¹⁶, y, más aún, su impiedad; porque, aunque los cristianos adoraran al dios supremo no eran, sin embargo, ateos peligrosos ¹⁷. No sólo no adoraban a los dioses, sino que cometieron la imprudencia de afirmar que los paganos no adoraban al dios supremo ¹⁸. Los cristianos tenían la audacia de adorar a un hombre: «Los dioses os son hostiles no porque adoréis al dios omnipotente sino porque alegáis que un ser nacido hombre y que murió en la cruz (una muerte que habría sido vergonzosa incluso para el más ínfimo de los hombres) era dios, que él sobrevive aún hoy y que a él dirigís vuestras oraciones cotidianas» ¹⁹. Aparte de acentuar la infamia del patíbulo se insinuaba que un dios no podía morir de muerte violenta; por definición, la divinidad no podía ser tocada por la violencia ²⁰.

Les resultaba difícil creer que los cristianos eran sinceros cuando le adoraban como a un dios y como al fundador de su secta ²¹. Sostenían que la afirmación de que la misión de Cristo como redentor

¹⁶ Ibid., i. 28, p. 23.12: «Nos hebetes, stolidi, fatui, obtunsi pronuntiamur et bruti, qui dedidimus nos deo, cuius nutu et arbitrio omne quod est constat?»; ii. 6, p. 70.19: «Nisi forte obtunsi et fatui uidentur hi uobis, qui per orbem iam totum conspirant et coeunt in istius credulitatis adsensum?» (para Agustín, cfr. mi artículo, p. 151, n. 9: «*hebetem*»).

¹⁷ Ibid., i. 29, p. 24.24: «Ergone impiae religionis sumus apud uos rei, et quod caput rerum et columen uenerabilibus adimus obsequiis, ut conuicio utamur uestro, infausti et athei nuncupamur?».

¹⁸ Ibid., i. 34, p. 28.19: «Sed frustra, inquit, nos falso et calumnioso incestis et adpetitis crimine, tamquam eamus infitias esse deum maiorem, cum a nobis et Iuppiter nominetur et optimus habeatur et maximus cumque illi augustissimas sedes et Capitolia constituerimus immania».

¹⁹ Ibid., i. 36, p. 30.1: «Sed non, inquit, idcirco dii uobis infestis sunt, quod omnipotentem colatis deum, sed quod hominem natum et, quod personis infame est uilibus, crucis supplicio interemptum et deum fuisse contenditis et superes adhuc creditis et cotidianis supplicationibus adoratis»; i. 41, p. 36.3: «Et tamen, o isti, qui hominem nos colere morte functum ignominiosa ridetis, nonne Liberum et uos patrem membratim ab Titanis dissipatum fanorum consecratione mactatis?» (para Agustín, cfr. mi artículo, p. 156, nn. 40-41: «*crucifixum colamus*» y ya en Tertuliano, *Apol.*, xxi. 3 ed., Waltzig (Budé), p. 47: «Sed et uulgus iam sciunt Christum, hominem utique aliquem, qualem Iudaei iudicauerunt: quo facilius quis nos hominis cultores existimauerit»; Lactancio, *Inst.*, iv. 16.I, p. 337.9: «Venio nunc ad ipsam passionem, quae uelut obprobrium nobis obiectari solet, quod et hominem et ab hominibus insigni supplicio adfectum et cruciatum colamus»).

²⁰ Arnobio, i. 40, p. 35.6: «Sed patibulo adfixus interiit. Quid istud ad causam? Neque enim qualitas et deformitas mortis dicta eius immutat aut facta, aut eo minor uidebitur disciplinarum eius auctoritas, quia uinculis corporis non naturali dissolutione digressus est, sed ui inlata decessit».

²¹ Ibid., i. 42, p. 38.8: «Infitiatus arbitramini nos esse, quam maxime illum ab nobis coli et praesidem nostri corporis nuncupari?»; ii.60, p. 136.11: «Christus licet uobis inuitis deus».

le había sido confiada por el rey supremo no era susceptible de ser probada²². Sus milagros tampoco eran una prueba de su misión divina: era un mago que los había realizado con un arte secreto tras haber robado la ciencia esotérica y los nombres de poderosos ángeles de los santuarios egipcios²³. Pero era un ser mortal como todos los demás²⁴. En todo caso, pretender que había sido un dios no era razón suficiente para descuidar a los otros dioses que, a su vez, habían curado a menudo a los hombres de sus males²⁵. Esculapio, por ejemplo, había devuelto la salud, al menos, a la gente honesta que merecía ser curada²⁶. Pero Cristo era un mago común, como tantos otros desde Zoroastro a Apolonio de Tyana, a Juliano el Caldeo, a Baebulo, y los demás²⁷. Aún más; era un charlatán²⁸.

Se diga lo que se diga, continuaba, al menos debe admitirse que la historia de su vida es falsa²⁹. La mejor prueba de ello es la des-

²² Ibid., i, 42, p. 37.10: «Ergone, inquiet aliquis furens iratus et percitus, deus ille est Christus? Deus, respondebimus, et inferiorum potentiarum deus et quod magis infidos acerbissimis doloribus torqueat, rei maximae causa a summo rege ad nos missus. Postulabit forsitan insanius et furiosior factus, an se ita res habeat, quemadmodum dicimus, comprobari» (para Agustín, cfr. mi artículo, p. 160, n. 55). Habría que leer *inferiorum* en vez de *interiorum*: cfr. A. J. Festugière, «Arnobiana», p. 220.

²³ Ibid., i.43, p. 37.24: «Occursurus forsitan rursus est cum aliis multis calumniosis illis et puerilibus uocibus: «Magus fuit, clandestinis artibus omnia illa perfecit, Aegyptiorum ex adytis angelorum potentium nomina et remotas furatus est disciplinas» (cfr. Eusebio de Cesarea, *Demonstratio*, iii.6, P. G., xxii. 232B, donde se refiere a un cargo similar contra Jesús); para Agustín, cfr. mi artículo, p. 155, nn. 27 y 31; J. Barbel, *Christos Angelos*, Theoph. 3 (Bonn, 1941), 219 y ss.

²⁴ Ibid., i, 45, p. 39.6: «Quid dicitis o iterum? Ergo ille mortalis aut unus fuit e nobis, cuius imperium, cuius uocem popularibus et cotidianis uerbis missam ualetudines, morbi, febres atque alia corporum cruciamenta fugiebant?».

²⁵ Ibid., i.48, p. 42.10: «Sed frustra, inquit nescio quis, tantum adrogas Christo, cum saepe alios sciamus et scierimus deos et laborantibus plurimis dedisse medicinas et multorum hominum morbos ualetudinesque curasse» (para Agustín, cfr. mi artículo, p. 160, n. 56).

²⁶ Ibid., i, 49, p. 44.6: «... cum Aesculapium ipsum datorem, ut praedicant, sanitatis, quoad illis superfuisset uita, et precibus fatigarent et inuitarent miseris uotis... Nisi forte dicetis, opem bonis ab diis ferri, malorum miseria despicere».

²⁷ Ibid., i.52, p. 48.1: «Age nunc veniat quaeso per igneam zonam magus interiore ab orbe Zoroastres...» Después de Zoroastro se citan, el Bactrio, Armenius Zostriani nepos, Er el Panfilio, Apolonio de Tyana, Damigeron, Dardanus, Belus, Juliano el Caldeo, Baebulus (acerca de esta gente véase el comentario de Mac Cracken, p. 294, nn. 260 y ss.; acerca de Apolonio de Tiana véase mi artículo, p. 152, n. 19 y p. 161, n. 57).

²⁸ Ibid., i, 53, p. 49.3: «Nihil, ut remini, magicum, nihil humanum, praestigiosum aut subdolum, nihil fraudis delituit in Christo, derideatis licet ex more atque in lasciuia dissoluamini cachinnorum».

²⁹ Ibid., i, 55, p. 50.12: «Quodsi falsa, ut dicitis, historia illa rerum est,

cripción de los fenómenos cósmicos extraordinarios que acompañaron la muerte del llamado dios —la tierra perdió su valor. Tal desorden de elementos es físicamente imposible³⁰. Por tanto, los testigos de estos signos eran gente de segunda categoría³¹. Sus narraciones habían inflado los hechos insignificantes hasta un punto desorbitado³². También estaba contra ellas el hecho de que les faltaba el prestigio de la antigüedad: las autoridades de los paganos eran más antiguas y por tanto más merecedoras de fe y más cercanas a la verdad³³. Los evangelistas no merecían credibilidad porque eran gente simple e ignorante³⁴, su lenguaje era vulgar y corrompido³⁵, los escritos cristianos estaban plagados de barbarismos, solecismos y errores de todo tipo³⁶.

La forma humana de Jesús hacía del todo imposible creer que fuera un dios: «¿Si Cristo hubiera sido Dios, por qué habría aparecido en forma humana y, por qué hubo de tener una muerte humana?»³⁷. Desde luego no era necesaria en ningún caso para su mi-

unde tam breui tempore totus mundus ista religione completus est?» (para Agustín, cfr. mi artículo, p. 156, nn. 37-38).

³⁰ Ibid., i, 53, p. 49, 15: «Nouitate rerum exterrita uniuersa mundi sunt elementa turbata, tellus mota contremuit, mare funditus refusum est, aer globis inuolutus est tenebrarum, igneus orbis solis tepefacto ardore derigit. Quid enim restabat ut fieret, postquam deus est cognitus is, qui esse iamdudum unus iudicabatur e nobis? Sed non creditis gesta haec». MacCracken, p. 295, n. 271, observa, como muchos otros, la omisión, si se compara con el texto evangélico, de la resurrección de los muertos, pero también nota los añadidos —el mal retirándose, el sol perdiendo su calor. ¿Se quiere añadir dramatización? Habría que decir más apropiadamente que aquí Arnobio no estaba siguiendo al evangelista sino una fuente anticristiana que argüía la imposibilidad física de un desorden tal de los cuatro elementos (el mismo tipo de argumento en Agustín, cfr. mi artículo, p. 168, n. 94); los añadidos fueron voluntarios dada la argumentación.

³¹ Ibid., i, 54, p. 49.26: «Quinam isti sint fortasse quaeritis?».

³² Ibid., i, 56, p. 51.5: «Sed conscriptores nostri mendaciter ista prompserunt, extulere in immensum exigua gesta et angustas res satis ambizioso dilatare praeconio»; i. 57 p. 52.13: «Quidquid dicere de nostris conscriptoribus intenderitis, et de uestris haec dicta paribus sumite atque habetote momentis».

³³ Ibid., i, 57, p. 52.19: «Sed antiquiora, inquit, nostra sunt ac per hoc fidei et ueritatis plenissima» (cfr. Ambrosiaster, mi «Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster», en *Vigiliate Christianae*, xii (1959), 161, n. 151).

³⁴ Ibid., i, 58, p. 53.7: «Sed ab indoctis hominibus et rudibus scripta sunt et idcirco non sunt facili auditione credenda».

³⁵ Ibid., i, 58, p. 53. 11: «Truialis et sordidus sermo est».

³⁶ Ibid., i, 59, p. 53.22: «Barbarismis, soloecismis obsitae sunt, inquit, res uestrae et uitiorum deformitate pollutae» (para Agustín, cfr. mi artículo, p. 176, n. 144).

³⁷ Ibid., i, 60, p. 56.20: «Sed si deus, inquit, fuit Christus, cur forma est in hominis uisus et cur more est interemptus humano?»; i. 62, p. 58.1: «Sed more est hominis interemptus».

sión. ¿No hubiera podido el rey supremo haber hecho lo que había decidido hacer sin asumir la forma humana?³⁸ Era demasiado fácil recurrir, como hacían los cristianos, a los misterios inefables de la voluntad divina, incomprensible para los hombres y para los dioses³⁹. De hecho, Cristo merecía nuestro odio porque había abandonado las otras religiones y había prohibido el culto a los dioses⁴⁰. Sus enseñanzas no merecían ser creídas⁴¹, porque hizo promesas sin ofrecer ninguna prueba de que estas promesas serían cumplidas⁴².

La fe cristiana era escarnecida a causa de su insensata confianza en realidades invisibles⁴³. Arnobio objeta que Simón Mago había sido, realmente, visto caer del cielo; con gran confusión por su parte, y que se habían observado otros muchos milagros. Pero sus adversarios consideraban que no necesitaba la ayuda de la revelación cristiana —continuaba Arnobio—; ellos sólo confiaban en su propia sabiduría y permitían que algunos impostores (hombres de mala intención cuyo primer deseo era ver desaparecer el nombre de Cristo) oscurecieran estos hechos prodigiosos, por lo que los milagros inspiraban desprecio en vez de fe⁴⁴. Arnobio revela, finalmente, como

³⁸ Ibid., i. 161, p. 57.12: «Quid enim, dict, rex summus ea quae in mundo faciendi esse decreuerat sine homine simulato non quibat efficere?» (para Agustín, cfr. mi artículo, p. 160, n. 56).

³⁹ Ibid., i. 63, p. 59.1: «Quae uis ista, inquires, clausa atque obscura mysteria? Quae nulli nec homines scire nec ipsi, qui appellantur dii mundi, parte queunt aliqua suspicionis atque opinionis attingere, nisi quos ipse dignatus est cognitionis tantae inpartire muneribus et in abditos recessus thesauri interioris inducere.» A.-J. Festugière, «Arnobiana», p. 222, piensa que la frase *quae nulli* es la réplica de Arnobio a la pregunta de su oponente, lo que parece probable.

⁴⁰ Ibid., ii.2, p. 67.3: «At enim odio dignus est, quod ex orbe religionis expulit, quod ad deorum cultum prohibuit accedi. Ergone ille religionis extincor et impietatis auctor arguitur, qui ueram in orbe religionem induxit...?»; ii. 3, p. 68.3: «Sed minoribus supplicare diis homines uetuit» (para Agustín, cfr. mi artículo, p. 155, n. 32, donde se expone el punto de vista contrario).

⁴¹ Ibid., ii.4, p. 68.18: «Non credimus, inquit, uera esse quae dicit.»

⁴² Ibid., ii.4, p. 68.22: «Sed et ipse quae pollicetur non probat» (cfr. Orígenes, *Contra Celsum*, ii. 10).

⁴³ Ibid., ii.8, p. 73.19: «Ridere nostram fidem consuestis atque ipsam credulitatem facietis iocularibus lancinare... Quid? Illa de rebus ab humana cognitione positae, quae conscribitis ipsi, quae lectitatis, oculata uidistis inspectione et manibus tractata tenuistis? Nonne uestrum quicumque est huic uel illi credit auctoribus?» (para Agustín, cfr. mi artículo, p. 151, nn. 8, 10, 11).

⁴⁴ Ibid., ii.12, p. 79.17: «Quae omnia uos gesta neque scitis neque scire uoluistis neque umquam uobis necessaria iudicastis, ac dum uestris fideis cordibus et quod typhus est sapientiam uocatis, dedistis circumscriptoribus locum, illis, inquam, noxiis, quorum nomen interest obsolefieri Christianum, superfundendi caligines atque obscurandi res tantas, eripiendae nobis fidei subiciendique contemptus.» Los *circumscriptores*, según Festugière, «Arnobiana», p. 226, designaría a los demonios diabólicos.

había prometido⁴⁵, la identidad de los filósofos que profesaban estas opiniones anticristianas. Eran los hermetistas, los platónicos y la secta de *virii novi*⁴⁶: todos ellos consideraban una estupidez la doctrina cristiana, pero ellos profesaban ideas similares⁴⁷. Se burlaban de los cristianos porque veneraban a Dios como padre y señor del universo, por poner en él todas sus esperanzas y por temer que aniquilara su alma⁴⁸. Les reprochaban que creyeran en la resurrección de los muertos, pero no habían comprendido verdaderamente el dogma⁴⁹. Les culpaban de intentar obtener la salvación de sus almas⁵⁰ y porque admitían la existencia de seres que enviaban las almas al fuego de Gehenna⁵¹.

Arnobio, en este punto, se adentra en una larga digresión para exponer y combatir la doctrina de los *virii novi* sobre la inmortalidad del alma humana, la hija de Dios e incapaz de pecar⁵². Mientras los filósofos distinguían tres posibles vías de salvación —por la purificación a través de la sabiduría, por las plegarias teúrgicas de los magos orientales y por los sacrificios etruscos de los Libros Aque-

⁴⁵ Véase arriba, n. 15.

⁴⁶ Arnobio, ii. 13, p. 80.11: «Vos, uos appello qui Mercurium, qui Platonem Pythagoramque sectamini, uosque ceteros, qui estis unius mentis et per easdem uias placitorum inceditis unitate»; acerca de estos tres grupos, cfr. A.-J. Festugière, «La Doctrine des "Viri noui" sur l'origine et le sort des âmes d'après Arnobe», ii.11-66, en *Mémorial Lagrange* (París, 1940), p. 99, n. 1.

⁴⁷ Ibid., ii. 13, p. 80.4: «Interea tamen o isti, qui admiramini, qui stupetis doctorum et philosophiae scita, ita non iniustissimum ducitis inequitare, includere tanquam stulta nobis et bruta dicentibus, cum uel ea uel talia repperiamini et uos dicere quae nobis dici pronuntiarique ridetis?».

⁴⁸ Ibid., ii.13, p. 80.14: «Audetis ridere nos, quod patrem rerum ac dominum ueneramur et colimus quodque illi dedamus et permittamus spes nostras»; ii. 32, p. 104. 10: «quid est quod a uobis tamquam bruti et stolidi iudicemur, si propter hos metus liberatori dedidimus et mancipauimus nos Deo?». Esta última protesta viene de los *uirii noui*, de los que se dice en la p. 74.29: «uos uestrarum animarum salutem in ipsis uobis reponitis.»

⁴⁹ Ibid., ii. 13, p. 80. 20: «Audetis ridere nos, quod mortuorum dicamus resurrectionem futuram, quam quidem nos dicere confitemur, sed a uobis aliter quam sentiamus audiri» (para Agustín, cfr. mi artículo, pp. 163-70).

⁵⁰ Ibid., ii. 13, p. 81. 3: «Audetis ridere nos, quod animarum nostrarum prouideamus salutem, id est ipsi nobis.»

⁵¹ Ibid., ii. 14, p. 81. 14: «Audetis ridere nos, cum gehennas dicimus et inextinguibiles quosdam ignes, in quos animas deici ab earum hostibus inimicisque cognouimus»; p. 82. 19: «Animae nescientes Deum per longissimi temporis cruciatum consumerunt igni fero, in quem illas iacent quidam crudeliter saeui et ante Christum incogniti et ab solo sciente detecti» (lo que demuestra que Arnobio estaba pensando en los demonios cristianos). Festugière, «Arnobiana», p. 227, está bastante acertado al pensar que los *hostes* eran los demonios, no las pasiones.

⁵² Cfr. Festugière, «La Doctrine des "Viri noui"», pp. 97-132.

rónicos⁵³, se negaban a admitir que Cristo mismo ofrecía una solución semejante. «Si Cristo fue enviado por Dios para salvar las almas infelices de la destrucción, ¿cuál fue el destino de las generaciones anteriores que antes de su llegada eran destruidas dada su condición mortal?»⁵⁴. El hecho mismo de que el cristianismo fuera una nueva religión, con menos de 400 años⁵⁵, representaba una fuerte objeción a su pretensión de ser la vía de la salvación universal y de reemplazar la religión ancestral con ritos extraños y bárbaros⁵⁶. ¿Por qué el dios supremo había tenido que esperar tanto, hasta tiempos tan recientes⁵⁷, antes de enviar del cielo a Cristo, el salvador, a la tierra? Más aún, si Cristo vino para salvar a la raza humana, como se decía, ¿por qué no había liberado a todos los hombres con la misma generosidad?⁵⁸. Habría bastado ordenar la salvación para todo el mundo. Si Dios fuera poderoso, misericordioso y salvador, cambiaría nuestro entendimiento y nos haría creer en sus promesas aunque no quisiéramos⁵⁹. Era escandaloso que a los no cristianos se les denegara la

⁵³ Arnobio, ii. 62, p. 138. 5 y ss.

⁵⁴ Ibid., ii. 63, p. 139. 11: «Sed si, inquit, Christus in hoc missus a Deo est, ut infelices animas ab interitionis exitio liberaret, quid *saecula* commuerunt priora, quae *ante ipsius aduentum* mortalitatis condicione consumpta sunt? Potestis enim scire, *quid sit cum eis animis actum* priscorum ueterrimorumque mortalium?» (para Agustín, cfr. mi artículo, p. 160, n. 55, y p. 185, n. 190: «*Quid egerunt tot saeculorum homines ante Christum... quid*, inquit, *actum de tam innumeris animis* quae omnino in culpa nulla sunt, siquidem is cui credit posset nondum *aduentum* suum hominibus commodaret?»).

⁵⁵ Ibid., ii. 71, p. 149.20: «Ante quadringentos annos religio, inquit uestra non fuit». Acerca de la necesidad de corregir *quadringentos* por *trecentos* véase Zenón de Verona, «Tractatus», i.5.4, P.L., xi. 304A: «Cum ante annos ferme quadringentos uel eo amplius apostolicum hoc operetur edictum, quo et uiuaciores fuere homines et rarissimi Christiani...»; y el comentario de MacCracken, i. 344, n. 440.

⁵⁶ Ibid., ii. 66, p. 143. 21: «Nam quod nobis obiectare consuestis, nouellam esse religionem nostram et ante dies natam propemodum paucos neque nos oportuisse antiquam et patriam linquere et in barbaros ritus peregrinosque traduci, ratione istud intenditur nulla»; ii. 69, p. 146. 17: «Sed nouellum nomen est nostrum et ante dies paucos religio est nata quam sequimur»; ii. 72, p. 151. 7: «At religiones uestrae multis annis praecedunt nostram, et eo sunt ueriores quod uetustatis auctoritate munitae sunt.»

⁵⁷ Ibid., ii. 74, p. 153. 12: «Et quid, inquit, est uisum deo regi ac principi, ut ante horas, quemadmodum dicitur, pauculas sospitator ad uos Christus caeli ex arcibus mitteretur?»; ii. 75, p. 154. 15: «Tu opponas et referas: "Cur tam sero emissus est sospitator?"» (para Agustín, cfr. mi artículo, p. 159, n. 54: «*Quare non ante uenit Christus?*»).

⁵⁸ Ibid., ii. 64, p. 140. 14: «Sed si generis Christus humani, ut inquitis, conseruator aduenit, quor omnino non omnes aequali munificentia liberat?».

⁵⁹ Ibid., ii. 65, p. 141. 20: «Immo, inquit, si Deus est potens, misericors, conseruator, conuertat nobis mentes et inuitos faciat suis pollicitationibus credere.»

posibilidad de salvación. «Si no me convierto en cristiano ¿no tengo ninguna esperanza de salvación?»⁶⁰. Se observaba con ironía que, según las apariencias, Cristo tampoco salvaba a sus seguidores, por no hablar de los infieles: «¿Por qué si sois los siervos del Dios omnipotente, y si según vuestra propia fe, él vela por vuestra seguridad y salvación, por qué entonces os permite sufrir tantas persecuciones, tantas pruebas y tormentos?»⁶¹.

En el libro III, Arnobio presenta una nueva serie de objeciones al cristianismo. Es incomprensible que los cristianos se quieran mantener aislados de las religiones sincréticas: «Si tanto sentís en vuestro corazón las cosas sagradas, ¿por qué no honráis y veneráis con nosotros a otros dioses, por qué no compartís vuestros ritos con los de vuestros compatriotas?»⁶². Esta es la razón por la que los paganos rehusaron leer las Escrituras y pensaron, con razón, que el Senado debía destruirlas: pues ellos minaban el respeto debido a las antiguas tradiciones nacionales⁶³.

Los cristianos eran criticados por adorar a un Dios masculino⁶⁴

⁶⁰ Ibid., ii. 65, p. 142. 14: «Christianus ergo ni fuero, spem salutis habere non potero? (el mismo argumento acerca de la rectitud de los paganos aparece en San Agustín, cfr. mi artículo, p. 171, nn. 111-13).

⁶¹ Ibid., ii. 76, p. 155. 17: «Cur ergo, inquit, si omnipotenti seruitis Deo et eum habere confiditis salutis atque incolumitatis uestrae curam, cur persecutiones patitur perpeti uos tantas atque omnia genera poenarum et suppliciorum subire?».

⁶² Ibid., iii. 2, p. 160. 1: «Nunc ad ordinem reuertamur a quo sumus necessario paulo ante digressi, ne diutius interrupta defensio palmam criminis comprobati calumniatoribus concessisse dicatur. Subiciunt enim haec: «Si uobis diuina res cordi est, cur alios nobiscum neque deos colitis neque adoratis nec cum uestris gentibus communia sacra miscetis et religionum coniungitis ritus?»». No creo que sea necesario leer *nostris* en vez de *uestris*, como sugiere Axelson, aunque no sé si es necesario asumir, como Festugière («Arnobiana», p. 233), que *uestris gentibus* se refiera a los judíos y no a los romanos. Es más probable que, como es costumbre en Arnobio, la segunda proposición sea redundante dada la existencia de la primera, excepto por la afirmación llena de reproche —no tenéis solidaridad con vuestra propia nación.

⁶³ Ibid., iii. 7, p. 165. 1: «Sed quid aucupia uerborum splendoremque sermonis peti ab hoc dicam, cum sciam esse non paucos, qui auersentur et fugiant libros de hoc eius nec in aurem uelint admittere lectionem opinionum suarum praesumpta uincens, cumque alios audiam mussitare indignanter et dicere, oportere statui per senatum, aboleantur ut haec scripta quibus Christiana religio comprobetur et uetustatis opprimatur auctoritas?»; iv. 36, p. 244. 20: «Nan nostra quidem scripta cur ignibus meruerunt dari? Cur immaniter conuenticula dirui, in quibus summus oratur Deus, pax cunctis et uenia postulata magistratibus, exercitibus, regibus, familiaribus, inimicis?».

⁶⁴ Ibid., iii. 8, p. 165. 15: «Ac ne tamen et nobis inconsideratus aliquis calumniam moueat, tamquam deum quem colimus marem esse credamus, ea scilicet causa, quod eum cum loquimur pronuntiamus genere masculino...». Quizá esta crítica se refiera especialmente a Cristo.

y por asumir que la divinidad tenía forma corpórea⁶⁵, como hacían en sus escritos los judíos y los saduceos⁶⁶. No servía que los cristianos hicieran referencia a la forma de ciertos dioses paganos; estos últimos, en realidad, no eran artesanos sino que eran representados como tales sólo porque eran los patronos de varias artes y maestros de ciertos oficios⁶⁷. También los mitos, en los que los cristianos no veían más que su falta de moralidad, eran comprensibles gracias a su valor de alegoría total⁶⁸ o parcial⁶⁹. Finalmente, acusaron a los cristianos de no tener templos, estatuas o efigies de su divinidad, ni altares en los que ofrecer sacrificios, incienso, libaciones o banquetes sagrados⁷⁰. Como ya se ha dicho, el *Adversus nationes* es,

⁶⁵ Ibid., iii. 12, p. 170, 4: «Neque quisquam Iudaieas in hoc loco nobis opponat et Sadducei generis fabulas, tamquam formas tribuamus et nos Deo: hoc enim putatur in eorum litteris dici et uelut re certa atque auctoritate firmari: quae aut nihil ad nos attinent nec ex aliqua portione quicquam habent commune nobiscum, aut si sunt (ut) creditur, sociae, quaerendi sunt uobis altioris intelligentiae doctores, per quos possitis addiscere, quibus modis conueniat litterarum illarum nubes atque inuolucra relaxare.»

⁶⁶ Ibid., iii. 15, p. 173.22. Arnobio replica que estos anticristianos, mientras se burlaban de la zoolatría egipcia, ellos mismos, de alguna forma, la practicaban, ya que sus ídolos tenían rasgos humanos, es decir seres animados: «Hocine est illud fastidium uestrum, sapientia haec adrogans, qua desputis nos ut rudes atque omnem scientiam remini rerum uobis diuinarum patere? Aegyptiorum ridetis aenigmata, quod mutorum animantium formas diuinis inseruerint casis easdemque quod species multo ture accipiant et reliquo caerimoniarum paratu: uos effigies hominum tamquam deorum ueneramini potestates nec pudet his ora terreni animalis imponere, erroris alios et stultitiae condemnare et in erroris eiusdem similitudine ac uitio deprehendi». Acerca del significado de *Aegyptiorum aenigmata* cfr. Festugière, «Arnobiana», p. 235.

⁶⁷ Ibid., iii. 22, p. 179. 11: «Sed erras, inquis, et falleris; non enim ipsi opifices dii sunt, sed ingeniis hominum subiciunt has artes atque, ut uita sit instructor, tradunt scienda mortalibus... Dii ergo sunt artifices primi, siue quod ipsi, ut dicitis, subdunt scientiam mentibus, siue quod immortales et geniti numquam genus omne terrenum uetustate temporis antecedunt... Nisi forte hoc dicitis, deos artifices non esse, sed eos his artibus praesidere, curare, immo sub illorum posita esse tutela omnia quae administramus, quae gerimus, atque ut bene ac feliciter cedant, illorum prouisione curari.»

⁶⁸ Ibid., v. 32, p. 290. 1: «Sed erras, inquit, et laberis satisque te esse imperitum, indoctum ac rusticum ipsa rerum insectatione demonstras. Nam omnes istae historiae, quae tibi turpes uidentur atque ad labem pertinere diuinam, mysteria in se continent sancta, rationes miras atque altas nec quas facile quiuisset ingenii uiuacitate pernoscere. Neque enim quod scriptum est atque in prima est positum uerborum fronte, id significatur et dicitur, sed allegoricis sensibus et subdituius intelleguntur omnia illa secretis.»

⁶⁹ Ibid., vi. 36, p. 295.3: «Nisi forte dicetis non toto in historiae corpore allegorias has esse, ceterum partes alias esse communiter scriptas, alias uero dupliciter et ambifaria obtentione uelatas.»

⁷⁰ Ibid., vi.1, p. 307.1: «Nunc quoniam summatim ostendimus, quam impias de diis uestris opinionum constitueritis infamias, sequitur ut de templis, de simulacris etiam sacrificiisque dicamus deque alia serie quae his rebus ad-

desde el principio al final, una respuesta a los argumentos anticristianos que, al menos en el libro II, no tienen un carácter popular sino filosófico. Ya he mostrado en otra parte, gracias al estrecho paralelismo entre los dos textos, que los razonamientos son los mismos que los de Porfirio, el autor de los dos grandes libros: «Contra los cristianos» y «Sobre el retorno del alma». La doctrina del alma profesada, según Arnobio, por los *viri novi*, no es otra que la de los sabios a quienes Porfirio atribuía el descubrimiento de una vía filosófica de salvación, superior a los métodos teúrgicos de los magos, a los de los etruscos y, naturalmente, a los de los cristianos. En contraste con los magos que buscaban la purificación del alma «pneumática», el método de los sabios aseguraba la purificación del alma «intelectual», de modo que, el alma, hija de Dios, podía volver por sí misma y sin impedimentos a la morada paterna.

Es digno de notar que mientras Arnobio desplegó todos los recursos de su vehemencia e ironía contra el insensato orgullo de sus adversarios, al tiempo les recuerda que «su querido Platón» («Plato vester..., ut eum potissimum nominem») profesaba, en realidad, teorías muy cercanas a los dogmas cristianos. Estos filósofos paganos, a pesar de todas sus acusaciones a los cristianos, también buscaban la salvación del alma, o frenando las pasiones o utilizando las fórmulas teúrgicas de las oraciones. Arnobio insistía en la perspicacia de Platón, y en el hecho de que no estaba muy alejado de la verdad, porque su autoridad era igualmente aceptable para los hermetistas, *platónicos* y los «otros». Alaba la prudencia de Platón, quien en el *De animae immortalitate* (el Fedón), aunque sosteniendo la inmortalidad e incorporeidad del alma, afirmaba, a la vez y a pesar de la aparente contradicción, que las almas serán lanzadas a ríos de fuego. Platón debió haber tenido un presentimiento de la doctrina cristiana (o de lo que para Arnobio era la doctrina cristiana), según la cual el alma era susceptible o de ser aniquilada o, si se lo ganaba, de llegar a ser inmortal⁷¹. A pesar de todo, cabría preguntarse si Arnobio buscaba

nexa est et uicina copulatione coniuncta. In hac enim consuestis parte crimen nobis maximum impietatis adfigere, quod neque aedes sacras uenerationis ad officia construmus, non deorum alicuius simulacrum constituamus aut formam, non altaria fabricemus, non aras, non caesorum sanguinem animantium demus, non tura neque fruges salsas, non denique uinum liquens paterarum infusionibus inferamus»; vii. 1, p. 343.3: «Quid ergo, dixerit quispiam, sacrificia censetis nulla esse omnino facienda?»; vii. 15, p. 359.4: «Quid ergo, inquiet aliquis, honorem diis dandum nullum esse omnino censetis?» (para Agustín, cfr. mi artículo, p. 163, n. 67, acerca de las víctimas y del incienso).

⁷¹ Para todo esto véase mi artículo «Les Sages de Porphyre et les «Viri novi» d'Arnobé», en *Revue des Etudes Latines*, xxxi (1953), 257-71, especialmente las referencias en las págs. 261-2.

en realidad una síntesis entre la filosofía platónica y la revelación cristiana, como hicieron Eusebio de Cesarea o Teodoreto de Ciro en griego⁷². Me parece más probable que su táctica fuera volver contra sus adversarios sus propias armas, volverlas contra los autores que ellos consideraban sus maestros⁷³. El espíritu animador del talento polémico de Arnobio era el sarcasmo.

La victoria política del Imperio Cristiano no puso fin, inmediatamente, a las controversias que estaban aún muy vivas a fines del siglo. Es cierto que, en adelante, los paganos tuvieron que ser muy cautos. El comentario de Macrobio al «Sueño de Escipión», por ejemplo, no denota ningún propósito específicamente anticristiano, aunque el principio de sus *Saturnales* revelaba que en Roma sobrevivía un grupo fuertemente influido por el helenismo de Porfirio, aunque no osaba atacar abiertamente a los cristianos victoriosos⁷⁴. Para comprender cómo se desarrollaron por entonces la polémica anticristiana y la posición cristiana, uno de los testimonios más útiles es, ciertamente, el de San Ambrosio⁷⁵, quien conoció personalmente a los aristócratas para quienes el conservadurismo religioso iba unido a la tradición nacional y ancestral y nos describe su psicología⁷⁶. Su

⁷² Acerca de la «*Graecarum Affectionum Curatio*» de Teodoreto, véase P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au Vème siècle* (París, sin fecha, 1959).

⁷³ Una hipótesis muy bien formulada, pero abandonada, de A.-J. Festugière, «Arnobiana», en *Vigiliae Christianae*, vi (1952), 212: «Celui-ci combattrait donc la thèse des opposants par l'auctoritas même sur laquelle cette thèse se fonde; il montrerait que les textes indiqués se retournent contre ceux qui les allèguent... tout ce que nous savons des méthodes de travail des polémistes anciens nous autorise à penser qu'Arnobé prend son bien chez ceux-là même qu'il attaque. Cette hypothèse me semblait séduisante, quand j'ai été arrêté par deux autres observations...» Personalmente no creo que estas observaciones arruinen la hipótesis.

⁷⁴ Cfr. mi *Lettres grecques en Occident, de Macrobie à Cassiodore*, 2.^a ed. (París, 1948), pp. 3-36; E. Turk, *Macrobius und die Quellen seiner Saturnalien* (Diss. Freiburg, 1962).

⁷⁵ Sus afirmaciones deberían, desde luego, ser comparadas con las de otros testigos. Para Agustín véase mi artículo ya citado; para el Ambrosiaster véase mi artículo «Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster», en *Vigiliae Christianae*, xiii (1959), 133-69. No encuentro nada acerca de este tema particular en J. Mesot, «Die Heidenbegehrung bei Ambrosius von Mailand», *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, supplementum 7, Schöneck/Beckenried (Schweitz), 1958, que a pesar de todo contiene una excelente disquisición, pp. 56-68.

⁷⁶ Ambrosio, *In Psalm.*, cxviii. 16. 45, C. S. E. L., lxii, p. 377. 5: «Sunt etiam qui, dum maiorum suorum statum secuntur, ueluti digna conuersatione contenti nec errores quidem patrios existiment declinandos, ut fide mutandam perfidiam non arbitrentur, cum in melius mutare propositum non leuitas, sed uirtus, neque culpa, sed gratia sit.»

controversia con Símaco sobre el altar de la Victoria es demasiado bien conocida para repetirla con detalle. Símaco mantenía en su *Relatio* que cada pueblo, como cada individuo, recibía de la inteligencia divina su propio espíritu guardián designado por el destino. Afirmaba que éste se había manifestado a lo largo de toda la historia nacional y, por tanto, había que continuar con las celebraciones de estos cultos que habían sido transmitidos de generación en generación⁷⁷. En forma de prosopopeya, Símaco hace decir a Roma:

«Emperadores, los más excelsos de los hombres, padres de la patria, respetad mi vejez: he llegado a ella gracias a mis piadosos ritos. Dejadme celebrar las ceremonias ancestrales, ya que no tengo razón para arrepentirme de ellas. Dejadme vivir según mi costumbre, porque soy libre. Esta religión ha sometido al universo a mis leyes, estos sacrificios han expulsado a Aníbal de mis murallas y a los *Senoni del Capitolio*. ¿Fui salvada para ser deshonrada en mi vejez?»⁷⁸.

Símaco invocaba un sincretismo según el cual había todo tipo de vías y de filosofías que ayudaban a penetrar el misterio de la divinidad. Por esta razón demandaba tolerancia, pero admitía, im-

⁷⁷ Símaco, *Relatio*, c. 8, ed. Laverenne (en el vol. iii de las *Ouvres* de Prudencio), p. 109: «Suus cuique mos, suus ritus est: uarios custodes urbibus cultus mens diuina distribuit; ut animae nascentibus, ita populis fatales genii diuiduntur. Accedit utilitas, quae maxime homini deos adserit. Nam cum ratio omnis in operto sit, unde rectius quam de memoria atque documentis rerum secundarum cognitio uenit numinum? Iam si longa aetas auctoritatem religionibus faciat, seruanda est tot saeculis fides et sequendi sunt nobis parentes, qui secuti sunt feliciter suos.» Acerca de la teoría hermética y neoplatónica del espíritu guardián véase *Hermetica*, ii. 16.14, ed. Nock y Festugière, ii, p. 236. 13; Porfirio ap. Proclus, *In Tim.*, 24a, ed. Diehl, iii, p. 152. 15; Jámblico *De Mysteriis*, v. 25.3; Rutilius Namatianus, *De Reditu suo*, i. 15-18; Marciano Capella, *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, ii. 152; Prudencio, *Contra Symmachum*, ii.71, pp. 370-487, lo rechaza pero es retomado y cristianizado por Gregorio Nacianceno, *Poemata Dogmatica*, viii, v. 25, P. G., xxxvii. 440, y por Pseudo-Crisóstomo, P. G., lix. 756. Acerca del espíritu guardián de Roma véase F. Cumont, «Les Anges du paganisme romain», en *Revue de l'Histoire des Religions*, lxxii (1915), 159-82; J. P. Callu, *Genio populi Romani* (París, 1960), pp. 105-12; J. Doignon, «Perspectives ambrosiennes. S. Gervais et Protas, génies de Milan», en *Revue des Etudes Augustiniennes*, ii. 1956, 313-34.

⁷⁸ *Ibid.*, c. 9, p. 109: «Optimi principum, patres patriae, reueremini annos meos, in quos me pius ritus adduxit! utar caerimoniis auitis, neque enim paenitet! Viuum meo more, quia libera sum! Hic cultus in leges meas orbem redegit, haec sacra Hannibalem a moenibus, a Capitolio Senonas reppulerunt. Ad hoc ergo seruata sum, ut longaeua reprehendar?» (cfr. Ambrosio, *Epist. ad Valentinianum*, xviii. 4; *ibid.*, p. 119: «In prima propositione, flebili Roma questu sermonis illacrimat, ueteres, ut ait, cultus ceremoniarum requirens. "Haec sacra, inquit, Hannibalem a moenibus, a Capitolio Senonas reppulerunt"»).

plícitamente, que el cristianismo era una de estas vías⁷⁹. Ambrosio, sin embargo, no se dejaba engañar. Reconocía en todo esto la doctrina esencialmente porfiriana, según la cual Cristo era un «sabio» entre los demás⁸⁰, pero no un dios, porque dios no muere y Cristo murió en la cruz⁸¹.

⁷⁹ Símaco, *Relatio*, c. 10, p. 110: «Ergo diis patriis, diis indigentibus pacem rogamus. Aequum est, quidquid omnes colunt, unum putari. Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus inuoluit: quid interest, qua quisque prudentia uerum requirat? Vno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum» (cfr. Maximus de Madaura, *Epist. ad Augustinum*, 16, C. S. E. L., xxxiv, 1, p. 39. 13: «Dii te seruent, per quos et eorum atque cunctorum mortalium communem patrem uniuersi mortales, quos terra sustinet, mille modis concordia ueneramus et colimus»; Longinianus, *Epist. ad Augustinum*, cccxxiv. 2, C. S. E. L., lvii, p. 520.10: «Via est in Deum melior... qua purgati antiquorum sacrorum piis praeceptis expiationibusque purissimis et abstemiis obseruationibus decocti anima et corpore constantes deproperant»), Agustín, *Solil.*, i.13. 23, ed. Labriolle, p. 70: «Sed non ad eam (sapientiam) una uia peruenitur»; *Retract.*, i. 4. 3ed. Bardy, p. 290: «Item quod dixi: "Ad sapientiae coniunctionem non una uia perueniri", non bene sonat; quasi alia uia sit praeter Christum qui dixit: "Ego sum uia" (*Juan*, xiv.6). Vitanda ergo erat haec offensio aurium religiosarum, quamuis alia sit illa uniuersalis uia, aliae autem uiae, de quibus et in Psalmo canimus: "Vias tuas, Domine, notas fac mihi et semitas tuas doce me" (*Ps.*, xxiv.4). Et in eo, quod ibi dictum est: «penitus ista sensibilia fugienda» (*Solil.*, i. 14. 24), cauendum fuit, ne putaremur Porphyrii falsi philosophi tenere sententiam, qua dixit "omne corpus fugiendum"; cfr. Porfirio, *De regressu animae*, ed. Bidez, pp. 42 y ss.

⁸⁰ Acerca de la doctrina porfiriana, a la que se refiere muy notablemente Agustín en su *De consensu evangelistarum*, véase mi artículo, pp. 155-8, y «Saint Augustin "photinien" à Milan», en *Ricerche di storia religiosa*, i (1954), 63-71. Sobre las diversas maneras de enfocarlas, véase Porfirio, *De regressu animae*, ed. Bidez, p. 42 (Agustín, *Civ. Dei*, x.32.1).

⁸¹ Ambrosio, *Epist.*, xviii, 8-9, p. 121: «Vno, inquit, itinere non potest perueniri ad tam grande secretum.» Quod uos ignoratis, id nos Dei uoce cognouimus. Et quod uos suspicionibus quaeritis, nos ex ipsa sapientia Dei et ueritate compertum habemos. Non congruunt igitur uestra nobiscum. Vos «pacem diis» uestris ab imperatoribus obsecratis, nos ipsis imperatoribus a Christo «pacem rogamus». Vos manuum uestrarum adoratis opera, nos iniuriam ducimus omne quod fieri potest Deum putari. Non uult se Deus in lapidibus coli. Denique etiam ipsi philosophi uestri ista riserunt. Quod si uos ideo Christum Deum negatis, quia illum mortuum esse non creditis (nescitis enim quod mors illa carnis fuerit, non diuinitatis, quae fecit ut credentium iam nemo moriatur), quid uobis imprudens, qui contumeliose colitis, et honorifice derogatis; uestrum enim Deum lignum putatis; o contumeliosa reuerentia! Christum mori potuisse non creditis; o honorifica peruicacia!; sobre las dificultades de este texto véase P. L., xvi. 1015C n. 23; Lavarenne, p. 121, n. 6; pero el significado queda claro a la luz de los argumentos anticristianos referidos por Agustín; cfr. mi artículo, pp. 156-7, nn. 40-46; cfr. también Ambrosio, *In Ps.*, xliii. 72, C. S. E. L., lxiv. 313.1: «Est enim et confusionis gloria, ut si in multos gentiles incidas uel philosophos et illi tibi obiciant crucem Christi et uerbo respondere non possis nec quisquam audiat salutaria uerba referentem.»

Desafortunadamente no se ha conservado el tratado en varios libros en el que Ambrosio contrastaba el *sacramentum regenerationis* con la filosofía platónica. Todo lo que sabemos es que era un ataque a los neoplatónicos que consideraban las enseñanzas de Cristo como una especie de platonismo falsificado⁸². Lejos de inclinarse a una síntesis, insistía en los dos dogmas más difíciles de reconciliar con la fe cristiana. Primero, sobre la cuestión de la deidad, permanecían fieles al politeísmo, en el cual, bajo el dios supremo creador de las almas, había dioses secundarios, creadores de los cuerpos. En segundo lugar, por lo que respecta al hombre, insistía en su metempsicosis⁸³.

Dado que el *De philosophia* se ha perdido, sólo podemos limitarnos a reunir diversas observaciones referidas a la polémica anticristiana contenidas en las obras de Ambrosio; hay objeciones elevadas por los paganos directamente^{83a} o también de cristianos sensibles a sus argumentaciones.

Muchas de las críticas eran de carácter exegetico y atacaban la revelación judeo-cristiana. Las historias del Génesis, por ejemplo, provocaron los siguientes dilemas: ¿Dios sabía o no que Adán desobedecería sus órdenes? Si la respuesta era negativa era irreconciliable con el poder divino. Si la conocía y, sin embargo, había dado sus órdenes, sabiendo que serían desobedecidas, no corresponde a la divinidad dar órdenes superficiales⁸⁴. Esta objeción, observa Am-

⁸² Agustín, *Epist. ad Paulinum Nolanum*, xxxi. 8, C. S. E. L., xxxiv.2, p. 8.2 (escrito alrededor del 396): «Libros beatissimi Ambrosii credo habere sanctitatem tuam; eos autem multum desidero, quos aduersus nonnullos imperitissimos et superbissimos, qui de Platonis libris Dominum profecisse contendunt, diligentissime et copiosissime scripsit.»

⁸³ Texto citado abajo, n. 125.

^{83a} Es cierto que los paganos escuchaban los sermones de Ambrosio; cfr. Ambrosio, *in Ps.*, xxxvi. 61, C. S. E. L., lxiv, p. 118.25: «Si quis ex gentibus ueniens sermonem audiat nostrum.»

⁸⁴ Ambrosio, *De paradiso*, viii. 38, C. S. E. L., xxxii.i, p. 294.9; «Iterum quaestio: "Sciebat praeuaticaturum deus Adam mandata sua an nesciebat? Si nesciebat, non est ista diuinae potestatis adsertio; si autem sciebat et nihilominus sciens neglegenda mandauit, non est Dei aliquid superfluum praecipere. Superfluo autem praecepit primoplasto illi Adae quod cum nouerat minime seruaturum. Nihil autem Deus superfluo facit; ergo non est scriptura ex Deo." Hoc enim obiciunt qui uetus non recipiunt testamentum et has interserunt quaestiones... Nam et ipse dominus Iesus elegit Iudam, quem proditorem sciebat. Quem si per imprudentiam electum putant, diuinae derogant potestati... Conticescant igitur repugnatores isti ueteri testamenti. Sed quoniam etiam gentilibus si forte istud obiecerint, respondendum uidetur, qui exemplum non accipiunt, rationem exigunt, accipiant etiam ipsi qua ratione Dei filius uel praeuaticaturum mandauerit uel elegerit proditorem... Nunc autem uterque redarguitur atque reconuincitur». Antes de considerar a los paganos Ambrosio alude a Apelles, cuyos *Silogismos* conocía a través del comentario de Orígenes al Géne-

broso, la hacían los paganos racionalistas, así como ciertos herejes que se rebelaban contra el Antiguo Testamento. Otros se aferraban a la historia de Abraham: «¿Cómo se puede citar a Abraham como modelo si tuvo un hijo con la sirvienta? ¿Cómo pudo un héroe así, de quien admiramos tantas proezas, haber cometido tal escándalo?... ¡Ya hablaba con Dios cuando se unía con la sirvienta!»⁸⁵. También David fue atacado: ¿no era un criminal, un adúltero? «¿Qué? Los cristianos dan mucha importancia a una conciencia limpia, dan preeminencia a la fe, veneran la religión, enseñan castidad; y, sin embargo, sus maestros cometen crímenes y adulterios. Este David, de cuya estirpe decís, eligió nacer Cristo, celebraba sus crímenes y adulterios en sus canciones. A tal maestro, tales discípulos»⁸⁶. ¿Cómo era posible que Dios hubiese elegido como rey a un hombre así y, además, le diera la victoria sobre múltiples naciones?⁸⁷.

Lo que es peor, decían, el Nuevo Testamento no concuerda con el Antiguo. La circuncisión se consideraba útil en el Antiguo Testamento cuando Abraham recibe por primera vez el oráculo divino ordenando su práctica. Pero es repudiado por inútil en el Nuevo Testamento⁸⁸. Y ¿por qué el sello de la alianza divina debía colo-

sis, según A. Harnack, *Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Haretiker*, en *Texte und Untersuchungen*, vi.3 (Leipzig, 1890), 116-20.

⁸⁵ Ambrosio, *De Abraham*, i. 4, 22, C. S. E. L., xxxii. 1, p. 517.7, referido al Génesis, xvi): «Sed fortasse dicat aliquis: "Quomodo Abraham nobis imitandum proponis, cum de ancilla suscepit filium? Aut quid sibi hoc uult esse, ut tantus uir huic errori fuerit obnoxius, cuius tanta opera miramur?... Mouere tamen aliquos potest quod iam cum Deo loquebatur et ad ancillam introduit... Et tu peccasti, cum gentilis esses: Habes excusationem... Fecisti gentilis adulterium." Ambrosio reconoce, p. 517. 11, que «locum hunc plerique uadosum putant».

⁸⁶ Ambrosio, *Apologia prophetæ David*, i. 6.27, C. S. E. L., xxxii.2, p. 316. 18: «Arguis quod unum occiderit» (refiriéndose a Goliat); ii.2.5, p. 361.24: «Gentili dico, Iudæo dico, Christiano dico. Et ideo mihi triperito distinguendus uidetur esse tractatus, unus aduersus gentiles, alius aduersus Iudæos, tertius apud Christianos. Primus igitur aduersus gentiles mihi sermo est, qui plerumque obiectare consuerunt: «Ecce quomodo Christiani innocentiam sequuntur, fidem praeferunt, religionem uenerantur, castitatem docent, quorum principes et homicidia et adulteria fecisse produntur? Ipse David, de cuius genere, ut dicitis, nasci Christus elegit, ipse et homicidia sua et adulteria decantauit. Quales possunt esse discipuli, quorum tales magistri sunt?».

⁸⁷ Ibid., ii. 3. 20, p. 369.3: «Miramini quod David regent fecerit victoremque multarum gentium? ...Haec aduersus gentiles.»

⁸⁸ Ambrosio, *De Abraham*, i.4.29, p. 524.3: «Quo loci plerosque moueri scio. Si enim bona est circuncisio, hodieque teneri debuit; si inutilis, mandari, non debuit. Sed cum apostolus dixerit Paulus quia «Abraham signum accepit circuncisionis» (Rom., iv.11) utique signum non ipsa res, sed alterius est rei, hoc est non ueritatis, sed indicium ueritatis.»

Ambrosio, *Epist. ad Constantium*, lxxii, 1, P. L., xvi. 1297C (ed. de 1880): «Non mediocris plerosque mouet quaestio, qua causa circuncisio et Veteris

carse sobre un órgano tan vergonzoso? ¿Cómo puede el hacedor de nuestros cuerpos desear una cosa así, que nada más nacer su obra sea circuncidada, mutilada y cubierta de sangre, que deba ser cortada una parte que el ordenador de todas las cosas consideró oportuno crear junto a los demás miembros? O esta parte del cuerpo es contra natura y en tal caso no debieran tenerlo todos los hombres, o bien está en el orden natural de las cosas y por tanto no es justo amputar lo que fue creado de acuerdo con la perfección natural. Por otra parte, si Dios se hubiera propuesto persuadir a una gran cantidad de hombres para que practicaran esta religión, habría atraído a muchos más si no hubiera desanimado a un gran número de ellos con el peligro, o desgracia, de la circuncisión: de hecho, para los paganos los circuncisos eran objeto de mofa⁸⁹.

Similares argumentos se utilizaban para enfatizar la incompatibilidad del Antiguo con el Nuevo Testamento: ¿por qué la mayor parte de los dogmas de la ley son ahora abandonados por los Evangelios, cuando Dios había dado la Ley a Moisés? ¿Cómo es posible que hubiera un único fundador de ambos Testamentos cuando lo que se permitía en la Ley ya no se permite en el Evangelio, como la circuncisión física, que es un signo no racional? ¿No es contradictorio que la circuncisión fuera antes considerada un signo de piedad y ahora lo sea de impiedad? Y además el cumplimiento de la

Testamenti auctoritate quasi utilis imperetur et Noui Testamenti magisterio quasi inutilis repudietur (Act., xv.10), cum praesertim Abraham primus oraculum circuncisionis celebrandae acceperit (Gen., xvii. 10).»

⁸⁹ Ambrosio, *Epist. ad Constantium*, 3, P. L., xvi. 1298A: «Cur uero signum Testamenti diuini in ea datur parte membrorum, quae uisu inhonestior aestimatur? Aut qua gratia ipse operator corporis nostri in ipso nostrae generationis exordio circumcidi uoluit opus suum et uulnerari et cruentari, et abscidi partem quam uelut necessariam qui omnia disposuit ordinate cum caeteris membris faciendam putauit? Aut enim praeter naturam est haec portio corporis nostri, et non oportuit habere omnes homines, quod esset praeter naturam; aut secundum naturam est, et non decuit amputari, quod secundum naturae perfectionem creatum foret; cum praesertim alieni a portione Domini Dei nostri id praecipue irridere soliti sint. Deinde cum propositum sit Deo, ut frequenter ipse testificatus est, plures ad sacrate obseruantiam prouocare religionis, quanto magis inuitarentur, si non aliqui circuncisionis ipso aut periculo aut opprobrio reuocarentur... Duplex est accusatio: una quae irrogatur a gentilibus, altera quae ab iis, qui de populo Dei sunt, aestimatur. Vehementior autem gentilium, qui uiros circuncisione sginatos etiam opprobrio et illusione dignos arbitrantur. Sed iam ipsorum sapientissimi quique ita circuncisionem approbant, ut electos suos erga cognoscenda et celebranda mysteria circuncidendos putent... Haec aduersum eos dicta sint, qui nulla nobis unitate fidei sociantur.» Aquí Ambrosio hace notar que los sacerdotes egipcios y los magos son circuncidados y que es una práctica de uso común entre los etíopes, árabes y fenicios. Estos argumentos anticristianos reaparecen en los capítulos 6, 18 y 27, donde son refutados. Cfr. Barnabas, *Epist.*, ix.6, ed. Funk, p. 29.

Ley requería que el sábado fuera un día de reposo y si uno recogía leña ese día era condenado a morir. Ahora uno podía ir y venir por cosas y ocuparse de sus propios negocios sin ser penalizado. Los preceptos de la Ley ya no son aceptados en su mayoría⁹⁰. Y si el Antiguo Testamento prescribía que había que estar calzado para comer cordero, ¿por qué Jesús les dijo a sus discípulos que fueran descalzos?⁹¹. Continuando en el mismo tono, observaba irónicamente que el justo que hubiera vivido antes de Cristo tuvo que permanecer mucho tiempo sin su recompensa, esperando que llegara el día del juicio⁹². Parece imposible aceptar la idea de un hijo encarnado de Dios⁹³, o de un dios recién nacido⁹⁴. El versículo de Lucas en el que se dice que «se creía» que Dios era hijo de José⁹⁵ era tomado a broma, y en la genealogía de San Mateo descubrieron algunas mujeres de mala reputación⁹⁶. También se enfatizaban las discrepancias existentes entre los Evangelios Sinópticos. ¿Quién se quejó de la

⁹⁰ Ambrosio, *Epist. ad Irenaeum*, lxxiv.1, P. L., xvi, 1308C: «Sunt enim qui dicant: "Cum legem Deum Moysi dederit, quid causae est ut pleraque in lege sint, quae per euangelium iam uacuata uidentur? Et quomodo unus utriusque conditor Testamenti, cum id quod licebat in lege, per euangelium coepirit non licere: ut est circumciso corporalis, quae licet etiam tunc signo data sit, ut circumcisionis spiritalis ueritas tenetur, tamen qua ratione in pso signo fuit? Cur ista diuersitas aestimatur, ut tunc circumcidi pietas crederetur, nunc impietas iudicaretur? Deinde sabbati diem feriatur esse debere obseruabatur ex lege, ita ut, si quis onus aliquod lignorum portasset, mortis fieret reus (*um.* xv.35), nunc autem diem ipsum et oneribus subeundis et negotiis obeundis sine poena aduertimus deputari. Et pleraque precepta sunt legis, quae praesenti tempore cessare uidentur".»

⁹¹ Ambrosio, *In Lucam*, vii. 57, xxxii. 4, p. 305.16: «Quod si quem mouet., qua ratione in Aegypto calciati iubentur edere agnum (*xod.*, xii. 11 ss.), apostoli autem sine calciamentis ad praedicandum diriguntur (*Luc.*, x.x; xxii.35).

⁹² Ambrosio, *De bono mortis*, x. 46, C. S. E. L., xxxii.1, p. 742.3: «Denique et scriptura habitacula illa animarum "promptaria" (*Esdras*, iv. 7.32) nuncupauit, quae occurrens querellae humanae, eo quod iusti qui praecesserunt uideantur usque ad iudicii diem per plurimum scilicet temporis debita sibi remuneratione fraudari, mirabiliter ait coronas esse similem iudicii diem...»

⁹³ Ambrosio, *Apol. David*, ii.5. 30, p. 377.16: «Qui tamen hoc obiciunt, quod Dei filius carnem suscipere non potuerit, si gentiles, quomodo, qui deos suos, quoniam homines fuisse negare non possunt, humana specie uisos esse tesantur?».

⁹⁴ Ambrosio, *In Lucam*, ii.44, p. 66.10: «Istum igitur paruulum, quem tu quasi uilem, qui infidelis es, arbitraris, magi ex Oriente uenientes tam longo spatio sequebantur.»

⁹⁵ *Ibid.*, iii. 2, p. 98. 11: «Neminem mouere debet quod tunc scriptum est: "Qui putabatur esse filius Ioseph" (*Luc.*, iii.23).

⁹⁶ *Ibid.*, iii. 17, p. 110. 17: «Plerique etiam mirantur, cur Thamar mulieris famosae, ut illis uidetur, Matthaeus commemorationem in dominica generatione contexendam putauerit, cur etiam Ruth, cur eius quoque mulieris, quae Uriae uxor fuit et ocisso marito in Dauid nuptias conmigrauit, cum praesertim Sarrae et Rebeckae et Rachel, sanctarum feminarum, nusquam fecerit mentionem.»

unción del pie de Cristo, su discípulo o un fariseo? ⁹⁷. ¿Se encontró Cristo con uno o con dos hombres en Gerasa? ⁹⁸. También había discrepancias en las descripciones de los signos que acompañaron la crucifixión ⁹⁹, y los testimonios no estaban de acuerdo entre sí acerca de lo que ocurriría en la resurrección ¹⁰⁰.

Se hacían todos los esfuerzos para desacreditar a Jesús y sus enseñanzas. Decían que se mostró desprovisto de previsión y poder cuando eligió a Judas como apóstol, sin sospechar que le iba a traicionar ¹⁰¹. Cuando prometió a los once que tendrían un lugar en la casa del Padre, nada prueba que quisiera decir a la humanidad en general ¹⁰². Decir, como El dijo: «No saludéis a ninguno por el camino», era un precepto duro y altivo, indigno de un maestro que habría debido ser gentil y dócil: los paganos no vacilaban en saludar a los cristianos ¹⁰³. En cuanto a los apóstoles, su dureza fue aún mayor al prohibir a los niños que se acercaran a Jesús ¹⁰⁴.

Se atacaba toda la moralidad judeocristiana. Sus preceptos se consideraban deplorables. Por ejemplo, el «ojo por ojo, diente por diente» y el «si tu mano derecha te ofende, córtatela» ¹⁰⁵. Además, la doctrina del pecado y del perdón no tenía sentido. El hombre no

⁹⁷ Ibid., vi.13, p. 236.1.

⁹⁸ Ibid., vi.44, p. 249.10; cfr. también pp. 295.1, 349.1, 499.18, 252.6: «Sed dicit aliqui: "Cur hoc a Deo permittitur diabolo?"»

⁹⁹ Ibid., x. 129, p. 504.15.

¹⁰⁰ Ibid., x. 147, p. 510. 24: «Magna oritur hoc loco plerisque quaestio»; 511.12: «Quomodo ergo soluendum, nisi quattuor euangelistas de diuersis quattuor putes dixisse temporibus, ut et personas alias mulierum et alias conicias uisiones?... ne quem spinosae interpretationis in fine offendat asperitas.»

¹⁰¹ Texto citado arriba, nota 84. Sobre la queja por la *imperitia* en Agustín cfr. mi artículo, p. 151, nota 9; y en el Ambrosiaster, mi artículo, p. 145, nota 71, y p. 148, nota 82.

¹⁰² Ambrosio, *De bono mortis*, xii.54, p. 749.1: «Sed dicis quia solis discipulis loquebatur, quod ipsis solis spoponderit multas mansiones: igitur undecim tantum discipulis praeparabat.»

¹⁰³ Ambrosio, *In Lucam*, vii. 62, p. 308. 12: «Et neminem salutaueritis in uia» (*Luc.*, x.4) Fortasse quibusdam hoc durum et superbum nec mansueti et humilis dominio praecepto conuenire uideatur, quod ille qui etiam accubitoris loco praecepit esse cedendum hoc loco mandet discipulis: "Neminem salutaueritis in uia", cum iste communis sit usus gratiae. Sic inferiores superiorum sibi fauorem conciliare consuerunt, gentiles quoque cum Christianis habent huiusmodi officiorum commercia (cfr. *Mateo*, v.47). Quomodo Dominus hunc usum humanitatis auellit?».

¹⁰⁴ Ibid., viii. 60, p. 421.6.

¹⁰⁵ Ambrosio, *De paradiso*, xii. 58, p. 318.7: «Sed etiam gentilis si quis scripturas accipiat, legit: "Oculum pro oculo, dentem pro dente" (*Leuit.*, xxix.20) legit etiam: "Si scandalizauerit te dextera tua, abscide illam" (*Mateo*, v.30), non intellegit sensum, non aduertit diuini sermonis arcana, peius labitur quam si no legisset.»

era responsable de sus errores: sus decisiones y sus actos eran excusables porque actuaba bajo el impulso de la necesidad; nadie era voluntariamente malvado, ni siquiera el asesino de Caín¹⁰⁶. Esta necesidad era el resultado de nuestra *nativitas*, de la posición de las estrellas en el momento de nuestro nacimiento¹⁰⁷. La idea del perdón es inadmisibile: Dios no puede enfadarse primero y después perdonar, porque la divinidad es inmutable¹⁰⁸. En cualquier caso, «¿qué necesidad hay del perdón? ¿por qué bautizarme? Nunca he pecado»¹⁰⁹.

Los preceptos del ascetismo eran particularmente odiosos y, decían, sin precedentes en la tradición judeo-cristiana. «¿Por qué, obispo, nos prohibes tener pendientes y brazaletes cuando Rebeca los recibió como regalo y nos exhortas a ser como ella?»¹¹⁰. También

¹⁰⁶ Ambrosio, *De Cain et Abel*, ii. 9.27, p. 401.22: «Nam qui peccatum suum ad quamdam referunt, ut gentiles adserunt, decreti aut operis sui necessitatem diuina arguere uidentur, quasi ipsorum uis causa peccati sit; qui enim necessitate aliqua coactus occiderit quasi inuitus occidit. Ea uero quae a nobis sunt excusationem non habent, quae autem praeter nos sunt excusabilia sunt.» Para el Ambrosiaster cfr. mi artículo, pp. 167 ss.

¹⁰⁷ Ambrosio, *De interpellatione Iob et David*, ii. 5.12, *C. S. E. L.*, xxxii. 2, p. 255.13: «Ponunt autem in caelum os suum qui sibi criminum auctoritates natiuitatis putant quadam necessitate deferri. Hi nec caelo nec terris parcere solent, ut cursu quodam stellarum arbitrentur uitam hominis gubernari. Nihil prouidentiae, nihil bonis moribus relinquunt»; *De excessu fratris*, ii.86.1, *C. S. E. L.*, lxxiii, p. 296: «De solis cursu caelique ratione philosophi disputant et sunt, qui putant his esse credendum, cum, quid loquantur, ignorent. Neque enim caelum ascenderunt, axen dimensi mundi oculis perscrutati sunt, quia nullus eorum cum Deo in principio fuit; *In Ps.*, xxxvi. 28.2, *C. S. E. L.*, lxiv, p. 93. 16: "Est quidam diues in uerbis, ut sunt philosophi istius mundi de sacrilegiis disputantes, de motu siderum, de stella Iouis ac Saturni, de generationibus hominum, de simulacrorum cultu, de geometria et dialectica. Philosophi ergo in sermone diuites sunt, fidei inopes, ueritatis exsortes. Ex sunt plerique simplices domini sacerdotes, in sermone pauperes, abstinentia et uirtute sublimes. Illi multis locuntur perfidiam, isti paucis fidem asserunt: illi suos amittunt cotidie sacerdotes, hic pauper populos acquirit ecclesiae numeroque credentium"; i. 22.3, p. 17.8: "Chaldaei sunt qui siderum cursus uanae studio superstitionis explorant et impiae serunt gentilitatis errores".»

¹⁰⁸ Ambrosio, *De paenitentia*, v. 21.1, *C. S. E. L.*, lxxiii, p. 129 (a propósito del *Ps.*, lxxvi.9-10): «Sed aiunt ideo se ista adserere, ne mutabilem Deum facere uideantur, si his, quibus fuerit iratus, ignoscat. Quid ergo? Repudiabimus diuina oracula et istorum opiniones sequemur?».

¹⁰⁹ Ambrosio, *De sacramentis*, iii.3.13, *C. S. E. L.*, lxxiii, p. 44: «Sunt quidam —scio certe aliquem fuisse, qui diceret— cum illi diceremus: "In hac aetate magis baptizari debes», dicebat ille: "Quare baptizor? Non habeo peccatum, numquid peccatum contraxi?"»; para Agustín cfr. mi artículo, p. 171, nn. 111-13.

¹¹⁰ Ambrosio, *De Abraham*, ix. 89, p. 560.5: «Fortasse audientes haec, filiae, quae ad gratiam Domini tenditis, et uos prouocemini, ut habeatis inaures et uirias, et dicatis: "Quomodo prohibes hoc, episcopo, ut habeamus quod

el ayuno era una novedad¹¹¹. Y dar limosnas era contrario a la voluntad divina; si Dios había reducido a una persona a la pobreza era signo de su descontento¹¹². La virginidad, mantenían, no era realmente un monopolio de los cristianos como éstos parecían creer: las vírgenes Vestales y las sacerdotisas de Pallas eran los equivalentes de las vírgenes cristianas; y su virginidad se dedicaba al bienestar del Estado¹¹³. La filosofía pitagórica del silencio constituía también un ejercicio para las vírgenes, quienes se comportaban heroicamente rehusando traicionar un secreto¹¹⁴. En cuanto a la castidad en el matrimonio, estaba más allá de la resistencia humana, algo

Rebecca accepit pro munere et hortaris ut similes simus Rebecca?». Sed non has inanes Rebecca habebat et uirias, quae lites in ecclesia serere solent, quae labuntur frequenter».

¹¹¹ Ambrosio, *De Helia et ieiunio*, iv. 6. C. S. E. L., xxxii.2, p. 415.4: «Itaque ne terrenum quis aut nouellum putet esse ieiunium, primus usus mundi a ieiunio coepit.»

¹¹² Ambrosio, *De Nabuthae*, vii.40, C. S. E. L., xxxii.2, p. 490.8: «Sed fortasse dicas quod uulgo soletis dicere: «Non debemus donare ei cui Deus ita maledixit, ut cum egere uellet»»; cfr. vi. 28, p. 482.15: «Ditem dicunt gentiles inferi praesulem, arbitrum mortis; ditem appellant et diuitem, quod nisi mortem diues inferre non nouerit, cui regnum de mortuis, cui sedes inferna sint.»

¹¹³ Ambrosio, *De uirginibus*, i.4.14-15, P. L., xvi. 208B-C: «Hoc solo tamen naturae parilis conuicia declinamus, quod uirginitas affectatur a gentibus, sed consecrata uiolatur, incursatur a barbaris, nescitur a reliquis. Quis mihi praetendit Vestae uirgines et Palladis sacerdotes? Qualis ista est non morum pudicitia, sed annorum.» La comparación entre las vestales y las vírgenes cristianas es también el tema de la réplica de *Ambrosio, Epist.*, xviii. 1-12, p. 122, a la *Relatio*, 11, p. 110, de Simaco, quien para mantener la inmunidad fiscal de las Vestales, pone de relieve su «saluti publicae dicata uirginitas»; cfr. Agustín, *Epist. ad Maximum Madaurensem*, xvii.4, C. S. E. L., xxxiv. 1, p. 43.9; «Quod autem dicis eo nostris uestra sacra praeponi, quod uos publice colitis deos, nos autem secretioribus conuenticulis utimur, primo illud a te quaero, quod modo oblitus sis Liberum illum, quem paucorum sacratorum oculis committendum putatis.»

¹¹⁴ Ambrosio, *De uirginibus*, i. 4.17, P. L., xvi. 204B: «Videamus ne forte aliquam uel philosophiae praecepta formauerint, quae magisterium sibi omnium solet uindicare uirtutum. Pythagorea quaedam una ex uirginibus celebratur fabula, cum a tyranno cogereetur secretum prodere, ne quid in se ad extorquendam confessionem uel tormentis liceret, morsu linguam abscidisse atque in tyranni faciem despuisse, ut qui interrogandi finem non faciebat, non haberet quam interrogaret. Eadem tamen forti animo, sed tumentis utero exemplum taciturnitatis et proluuium castitatis, uicta est cupiditatibus, quae tormentis uinci nequiuuit... Quanto nostrae uirgines fortiores, quae uincunt etiam quas non uident potestates, quibus non tantum de carne et sanguine, sed etiam de ipso mundi principe saeculique rectore uictoria est!». Por lo que parece, esto se refiere a Leaena, exaltada por Plutarco en particular, *De garrulitate*, c. 8; Cicerón, *De gloria*, fragm. 12, Müller; pero escarnecida por Lactancio, *Inst.*, 1. 20.3, C. S. E. L., xix, p. 72.13 (meretrix). La fuente directa de Ambrosio debe haber sido Atanasio, como señala Michel Aubineau en «Les écrits de

insoponible, una tortura¹¹⁵. Se elevaron violentos reproches contra los aristócratas, como Paulino de Nola, quien, no contento con renunciar a la vida conyugal, se despojó de sus bienes y se hizo monje, cambiando su posición y responsabilidades sociales por la vida monástica: era intolerable que un hombre de una familia de tan gran nobleza y carácter, dotado de una elocuencia tal dejara el Senado y rompiera el orden de la sucesión¹¹⁶... Muchas conversiones tenían un motivo ulterior, añadían: algunos podían fingir que eran cristianos durante algún tiempo para obtener una chica joven de sus padres u obtener un trabajo. Esta gente estaba dispuesta a hacer genuflexiones para engañar a las autoridades públicas; se colocaban el cristianismo como si de una prenda prestada se tratara¹¹⁷.

Desde el punto de vista filosófico, los paganos dirigían sus argumentos, sobre todo, contra la concepción cristiana de la vida del más allá. La doctrina más discutida era la de la resurrección del cuerpo, un fuerte obstáculo para los atenienses desde los días en que Pablo predicaba en el Areópago¹¹⁸. «¿Cómo se levantan los

S. Athanase sur la virginité», en *Revue d'Ascétique et de Mystique*, xxxi (1955), 166 (en contraste con Faller, ed del *De virginibus en Florilegium patristicum*, xxxi (1933), 26, nota 2).

¹¹⁵ Ambrosio, *De Abraham*, ii. 4.17, p. 576. 19: «Nonne dicit: "Putavi rem faciliorem castimoniam sequi: supra umeros meos, supra vires meas est. Rarus cui ista iungantur. Vale castitas, recede, recede de finibus sensuum meorum. Recurre cito eo unde uenisti. Non sustineo praesentiam tuam, adfligor grauibz quaestionibus, dum tenendem te arbitror, quam tenere non possum".»

¹¹⁶ Ambrosio, *Epist. ad Sabinum*, lviii. 3, P. L., xvi. 1229A: «Haec ubi audierint proceres uiri, quae loquentur? "Ex illa familia, illa prosapia, illa indole, tanta praeditum eloquentia migrasse a senatu, interceptam familiae nobis successionem". Et cum ipsi capita et supercilia sua radant, si quando Isidis suscipiunt sacra, si forte Christianus uir attentior sacrosanctae religioni uestem mutauerit, indignum facinus appellat.» Para Agustín cfr. mi artículo, p. 171, notas 108-10.

¹¹⁷ Ambrosio, *In Ps.*, cxviii.20.48, C. S. E. L., lxii, p. 468.21: «Quanti foris confessi sunt et intus negauerunt! Namque uxoris ducendae gratia, quae gentili uiro a Christianis parentibus negabatur, simulata ad tempus fide plerique produntur quod foris confessi sunt intus negasse... Venit quis in ecclesiam, dum honorem affectat sub imperatoribus Christianis, simulata mente orationem deferre se fingit, inclinatur et solo sternitur qui genu mentis non flexerit»; cxviii. 3. 22, p. 53. 25: «Inrepsit aegritudo ueteri fermento, eso quod non exuimus uel gentilem uel Iudaicam suffusionem, cum primum ueniremus ad ecclesiam... Superuestiuit ergo se aliquis, non expoliavit: serpit grauior aegritudo»; *Epist.*, xvii.7, ed Lavarenne, p. 115: «Ipsis gentilibus displicere consuevit praeuaricantis affectus; libere enim debet defendere unusquisque fidei mentis suae et seruare propositum.»

¹¹⁸ Ambrosio, *In Lucam*, vi. 105, p. 279. 2: «Qui enim tractat debet audientium considerare personas, ne prius inrideatur, quam audiatur. Quando enim Athenienses crederent quia "Verbum caro factum est" et de spiritu uirgo concepit, qui inridebant quia resurrectionem audierant mortuorum?».

mueritos? y ¿con qué cuerpo? Lo que está corrupto no puede volverse fresco, ni ser reunidos los miembros dispersos, ni ser reconstituido lo que estaba consumido... Los hombres tragados por el mar, los hombres desgarrados y devorados por animales salvajes no pueden ser devueltos a la tierra»¹¹⁹. Aunque los paganos estaban de acuerdo en negar la resurrección, que para ellos pertenecía al reino de los mitos poéticos¹²⁰, estaban divididos acerca de la cuestión del destino final del alma humana. Algunos creían que era mortal¹²¹. Pero otros, que temían la idea de su destrucción, creían en la me-

¹¹⁹ Ibid., vii. 129, p. 338.15: «gentes huius mundi quaerunt, quomodo resurgant mortui et quali corpore ueniant»; *De excessu fratris*, ii. 54.1, p. 277: «Quid dubitas de corpore corpus resurgere?»; ii.57.1, p. 279: «Sed incredibile tibi uidetur, ut mortui reuiuiscant»; ii. 55.1, p. 278: «Sed miraris quemadmodum putrefacta solidentur, dispersa coeant, assumpta reparentur» (cfr., página 314.7); ii. 58.1, p. 280: «Sequitur illus, quod gentiles plerumque perturbabat, quomodo fieri possit, ut quos mare absorbuierit, ferae dilacerauerint, bestiae deuorauerint, terra restitut.» Cfr. Atenágoras, *De resurrectione*, 4, P. G., vi. 982A ss.; para el Ambrosiaster cfr. mi artículo, pp. 135, nota 15; 164, nota 163; para Agustín cfr. mi artículo, pp. 163-6.

¹²⁰ Ambrosio, *De excessu fratris*, ii. 70.1, p. 287: «Quod si ueteres sapientes satis hydri dentibus (cfr. Virg., *Georg.*, ii. 140-2) in regione Thebana inhoruisse armatorum segetem crediderunt, cum utique alterius naturae semina certum sit in naturam uerti alteram nequiuisset nec partum suis discordem fuisse seminibus, ut ex serpente homines nascerentur, ut caro ex dentibus gigneretur, quanto magis utique credendum est, quaecumque seminata sint, in suam naturam resurgere... carnem de carne, os de ossibus, sanguinem de sanguine, umorem de umore reparari. potestis ergo, gentiles, reformationem negare naturae, qui mutationem potestis adserere? Potestis non credere oraculis, non euangelio, non prophetis, qui fabulis inanibus creditis?».

¹²¹ Ambrosio, *De excessu fratris*, i. 71. 1, p. 245: «Certe si illi sibi aliqua solacia reppererunt, qui finem sensus defectumque naturae mortem arbitrati sunt, quanto magis nos, quibus meliora post mortem *praemia* bonorum *factorum conscientia* pollicetur! Habent gentiles solacia sua, quia requiem malorum omnium mortem existimant, et, ut uitae fructu carent, ita etiam caruisse se putant omni sensu et dolore poenarum, quas in hac uita graues et adsiduas sustinemus»; *De obitu Valentiniani*, 45. 1, C. S. E. L., lxxiii, p. 351: «Quod si gentes, quae spem resurrectionis non habent, hoc uno se consolantur, quo dicant, quod nullus post mortem sensus sit defunctorum ac per hoc nullus remaneat sensus doloris, quanto magis nos consolationem recipere debemus...»; *De bono mortis*, iv.13, C. S. E. L., xxxii.1, p. 741.13: «Quomodo mors mala si aut secundum gentiles sensu caret... Ubi enim nullus sensus, nullus utique iniuriae dolor, quia dolor sensus est»; *Epist. ad Ecclesiam Vercellensem*, lxii.17 P. L., xvi.1245C: «Denique epicurei dicunt assertores uoluptatis, cuius mors nihil ad nos; quod enim dissoluitur, insensibile est; quod autem insensibile, nihil ad nos. Quo demonstrant corpore se tantum, non mente uiuere... nihil reliquiarum superesse animae, cum ipsum corpus non statim resoluatur. Prius ergo dissoluitur anima quam corpus». Cfr. Cicerón ap. Macrobio, *In Somn. Scip.*, i.4.2, p. 478.19: «Sapientibus *conscientia ipsa factorum* egregiorum amplissimum uirtutis est *praemium*.»

tensomatosis¹²². Las almas, decían, son comunes a hombres y animales. La máxima recompensa, para las almas de los filósofos, es emigrar a las abejas o a los ruiseñores; aquellos que habían nutrido al género humano con sus palabras, debían encantarle con su miel o con la belleza de sus cantos»¹²³. A la famosa historia de Circe se le daba un significado filosófico: cada uno llega a ser el animal al que se asimilaba según sus aptitudes¹²⁴. Uno de los pocos pasajes

¹²² Ambrosio, *De excessu fratris*, ii.50.I, p. 275: «Gentiles plerumque se consolantur uiri uel de communitate aerumnae uel de iure naturae uel de immortalitate animae. Quibus utinam sermo constaret ac non miseram animam in uaria portentorum ludibria formasque transfunderent! quid igitur facere nos oportet, quorum stipendium resurrectio est? Cuius gratiam quoniam negare plerique non possunt, fidem abnuunt»; ii.65.I, p. 285: «Illud mirum quod, cum resurrectionem non credant, tamen ne genus pereat humanum, clementi quadam benignitate prospiciunt et ideo transire ac demigrare in corpora dicunt animas, ne mundus intereat. Sed quid scit difficilior, ipsi adserant, transire animas an redire, sua repetere an noua quaerere?»; ii.131.I, p. 323: «Sed uidero quid uos de uobis, gentes opinionis habeatis; neque enim mirum debet uideri, quod creditis uos in bestias posse mutari, qui bestias adoratis. Ego tamen malim de uestro merito melius iudicetis, ut non inter coetus ferarum, sed inter angelorum consortia uos credatis futuros.»

¹²³ Ambrosio, *De bono mortis*, x.45, p. 741, 16: «Sed Hesdrae usus sum scriptis, ut cognoscant gentiles ea quae in philosophiae libris mirantur translata de nostris. Atque utinam non superflua his et inutilia misceissent, ut dicerent animas hominum pariter ac bestiarum esse communes earumque summum praemium, si magnorum philosophorum animae in apes aut luscinas demigrarent, ut qui ante hominum genus sermone pauissent postea mellis dulcedine aut cantus suauitate mulcerent. Satisfuerat dixisse illis quod liberatae animae de corporibus "Αἰδῶν peterent, id est locum qui non uideretur, quem locum latine infernum dicimus». Acerca de la etimología del Hades, que se remonta a Platón. *Crat.*, 404b, *Fedon* 80 d y 81 d, *Gorgias* 493b, cfr. Plotino, *Enn.*, vi.4, 16, 36, ed. Bréhier, p. 198: τὸ δὲ εἰς ἄδου γίνεσθαι, εἰ μὲν ἐν τῷ αἰδέει, το χωρὶς λέγεται; Hermes, *Asclepius*, 17, ed. Festugière, ii, p. 317.1: «Ab eo itaque, quod uisu priuentur, graece "Αἰδῆς, ab eo quod in imo sphaerae sint, Latine Inferi nuncupantur; Chalcidius, *In Tim.* cxxxiii: «Nonnulli regionem hanc nostram "Αἰδῶν merito, quod sit αἰδῆς, hoc est obscura, cognominatam putant.»

¹²⁴ Ambrosio, *De excessu fratris*, ii. 126.1, p. 320: «Quid philosophi ipsi genus post mortem aliquid reppererunt, quo nos uti magis quam resurgere delectabit Et illi quidem, qui dicunt animas immortales esse, non satis mulcere me possunt, cum pro parte me redimunt. Nam quae potest esse gratia, ubi non totus euasi, quae uita, si in me opus Dei occidat, quae iustitia, si naturae finis mors sit erranti iustoue communis, quae ueritas, ut, "quia ipsa se moueat" et semper moueatur anima, immortalis esse credatur —quod nobis in corpore commune cum bestiis, ante corpus, quid geratur, incertum— nec ex contrariis colligatur ueritas, sed destruat? An uero illorum sententia placet, qui nostras animas, ubi ex hoc corpore emigrauerint, in corpora ferarum uariarumque animalium transire commemorant? At certe haec Circaeis medicamentorum inlecebris conposita esse ludibria poetarum ipsi philosophi, disserere solent, nec tam illos, qui perpassi ista simulentur, quam sensus eorum, qui ista confixerint, uelut Circeo poculo ferunt in uaria bestiarum monstra conuersos. Quid enim

del *De philosophia*, conservado gracias a San Agustín, trata justamente esta cuestión de la metempsicosis. Ambrosio regaña a Platón:

«Me maravilla que un filósofo tan grande, que atribuye al alma el poder de ser inmortal, la quiera encerrar después en búhos y ranas, y también en feroces bestias salvajes, aunque en su *Timeo* la considera obra de Dios, hecha por Dios junto con los seres inmortales; el cuerpo, por otra parte, nos asegura, no parece que sea obra del Dios supremo, porque la carne humana no difiere en su naturaleza de la de las bestias»¹²⁵.

tam simile prodigii quam homines credere in habitus ferarum potuisse mutari? Quanto maioris est prodigii gubernatricem hominis animam aduersam humano generi bestiarum suscipere naturam capacemque rationis ad irrationabile animal posse transire quam corporis effigies esse mutatas? Vos ipsi haec destruitis, qui docetis. Nam magicis incantata carminibus portentosae huius conuersionis genera tradidistis. Ludunt haec poetae, reprehendunt philosophi, et quae putant ficta de uiuentibus, haec arbitrantur uera de mortuis. Illi autem, qui ista finxerunt, non suam probare fabulam, sed philosophorum errores inridere uoluerunt, qui putant, quod illa anima, quae mihi humilique proposito iracundiam uincere, patientiam adsumere, cruore abstinere consueuerat, eadem frementi motu leonis incensa irae inpatiens (cfr. *Aen.*, vii.15) effrena rabie sitire sanguinem caedemque possit expetere, et illa, quae "populorum" fremitus uarios "regali" quodam consilio temperabat et rationabili uoce "mulcebat" (*Aen.*, i. 148-53), eadem se inter deua atque deserta ritu "luporum" patiatur "ululare" (*Aen.*, vii.18), aut quae iniusto sub onere gemens duros aratri labores questu miserabili mugiebat, eadem postea in figuram hominis conmutata "leui cornua quaerat in fronte" (*Buc.*, vi. 48-51), uel illa, quam praepetes prius pennae usque ad alta caeli per sublime aeris alarum remigiis euehebant, eadem postea uolatus iam non suos requirit et se humani doleat corporis grauitate pigrescere (*Aen.*, vi. 14-19). Hinc fortasse et illum Icarum perdidistis, quod persuasionibus uestris inductus adulescens prius auem se fuisse fortasse crediderat (*Ov. Metam.*, viii.223). Hinc etiam senes plerique decepti sunt, ut graui inorentur dolori, cygneis male creduli fabulis, dum putant modulis se mulcendo flebilibus albam "molli pluma" mutare canitiem (*Aen.*, x. 189-92; *Metam.*, ii. 367). Haec quam incredibilia, quam deformia!... Quid uero praestantius, quam ut opus Dei indices non perire et secundum imaginem et similitudinem Dei factos transferri non posse in effigies bestiarum, cum utique ad similitudinem Dei non corporis sit imago, sed ratio? Nam quemadmodum homo, cui subiecta sunt animantium genera ceterarum, in subiectum sibi animal meliore sui parte emigret? Véase mi artículo «Les Pères de l'Eglise devant les Enfers virgiliens», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-âge*, xxii (1955), 5, 74.

¹²⁵ Ambrosio, *De philosophia*, en Agustín, *Contra Iulianum Pelagianum*, ii.7. 19-20, P. L., xlv. 686: «An forte ipsum quoque Ambrosium scisse ac docuisse dubitabis Deum esse hominum conditorem, et animae et corporis? Audi ergo quod dicat in libro "De philosophia" contra Platonem philosophum, qui hominum animas reuolui in bestias asseuerat, et animarum tantum modo Deum opinatur auctorem, corpora autem diis minoribus facienda decernit. Ergo sanctus Ambrosius: "Miror, inquit, tantum philosophum, quomodo animam, cui potestatem conferendae immortalitatis attribuit, in noctuis includat aut ranulis, feritate quoque induat bestiarum, cum in Timaeo eam Dei opus esse

Es sorprendente que Ambrosio no se mencione nunca en la obra de Stettner sobre la metempsicosis ^{125a}. Las opiniones expuestas en estas tres citas parecen tener una cierta unidad y probablemente derivan de algún comentario de Platón en el que se sostenía que las almas físicas eran convertidas en abejas y ruiñesores y el resto en ranas, búhos y animales salvajes. Varios elementos de una clasificación de este tipo se encuentran en la obra de Platón. En el *Fedón*, los hombres que habían practicado las virtudes cívicas y sociales de la templanza y de la justicia se convierten en abejas ¹²⁶. En el décimo libro de la *República*, en el panfilio, declaraba que había visto el alma de Thamyras eligiendo la vida de un ruiñesore, y a la de Ajax la de un león ¹²⁷. Los animales salvajes reaparecen en el *Timeo* como sede final de aquellos que no habían hecho uso de la filosofía, pero que eran todo θυμός ¹²⁸.

Ya algunos de estos elementos se reúnen en Plotino: pájaros que cantan, abejas, animales salvajes ¹²⁹. Pero Ambrosio aquí no está siguiendo a Plotino. Este último aún aceptaba la metempsicosis en su estricto sentido y no dice nada acerca de ranas y búhos. La fuente de Ambrosio, por el contrario, daba una interpretación alegórica del episodio de Circe: la metamorfosis descrita por los poetas sólo quiere decir que el alma, por su propia conducta, podía ser reducida al nivel de una determinada bestia. Una interpretación tal del mito de Circe, que intentaba probar que, en contra de Plotino, Platón nunca había dicho que el alma humana, de hecho, se introdujera en el cuerpo de un animal, era obra de Porfirio, quien creía, sin embargo, en la doctrina de la metempsicosis y rebatía el dogma cristiano de la resurrección del cuerpo ¹³⁰. En este punto fue seguido por Jám-

memorauerit, inter immortalia a Deo factam; corpus autem non uideri opus summi Dei asserit, quia natura carnis humanae nihil a natura corporis bestialis differt. Si ergo digna est quae Dei opus esse credatur, quomodo indigna est, quae Dei opere uestiatur". Ecce non solum animam, quod et illi dicunt, uerum etiam corpus, quod illi negant, contra Platonicos Dei opus esse defendit Ambrosius.»

^{125a} W. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Romern*, en *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, xxii (Stuttgart-Berlin, 1934).

¹²⁶ Platón, *Fedro*, 82a-b, ed. Robín, p. 43 (después de haber hablado del asno, el lobo, el halcón y el milano).

¹²⁷ Platón, *De Republica*, x.620 a-b, ed. Chambry, p. 122; Después se mencionan las metamorfosis de Orfeo en un asno, de Agamenón en un águila y de Thersites en un mono. Cfr. también Proclo, *In rempublicam*, 620 a, ed. Kroll, ii, p. 312. 25.

¹²⁸ Platón, *Timeo*, 91 e, ed. Rivaud, p. 227. Esta frase sigue a la mención de los pájaros y precede a la de los reptiles, peces y moluscos.

¹²⁹ Plotino, *Enneades*, iii. 4. 2. 17, ed. Henry-Schwyzer, i, p. 311; cfr. iv. 3. 12. 39.

¹³⁰ Porfirio ap Stobeo, *Ecloga*, i. 49. 60, ed. Wachsmuth (Berlín, 1884),

blico quien, como sabemos por Nemesio, escribió un libro llamado «La metensomatosis no se produce de hombres a animales irracionales ni de animales irracionales a hombres sino de animales a animales y de hombres a hombres»¹³¹. El propio Nemesio adoptó este punto de vista, que prevaleció entre la mayoría de los neoplatónicos¹³² tardíos y que también era conocido y aceptado por los latinos¹³³, e incluso algunos escritores eclesiásticos creían haber encon-

pp. 445. 15 a 448. 3. Este pasaje es en parte traducido y comentado por F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque* (París, 1956), pp. 506-20. Cfr. F. Cumont, *Lux Perpetua* (París, 1949), p. 203. Véase también los textos de Agustín citados abajo en número 133.

¹³¹ Nemesio de Emesa, *De natura hominis*, 2, P. G., xl. 584A (ed. Mathaei, p. 117).

¹³² *Hermetica*, x, 19-20, 22, ed. Festugière, p. 123. 3, y p. 124. 4; Proclo, *In Timaeum*, ed. E. Diehl, iii, p. 295. 30; *In rempublicam*, ed. G. Kroll, ii, p. 336. 28; Salustio, *De diis*, xx, ed. Nock, p. 34. 26; Hermias, *In Phaedrum*, ed. Couvreur, p. 170. 16; Olimpodoro, *In Phaedonem*, ed. Norvin, p. 166. 24. Cfr. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 5.^a ed., iii. 2. 2 (Leipzig, 1923), pp. 712-16, y mi *Lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, 2.^a ed. (París, 1948), p. 290.

¹³³ Además del texto de Chalcidius citado más abajo, número 136, cfr. Boecio, *Philosophiae Consolatio*, iv. pr. 3. 15. 41, ed. Bieler, C. C., xciv, p. 71: «Hoc igitur modo quicquid a bono deficit esse desistit. Quo fit ut mali desinant esse quod fuerant. Sed fuisse homines adhuc ipsa humani corporis reliqua species ostentat; quare uersi in malitiam humanam quoque amisere naturam. Sed cum ultra homines quemque prouehere sola probitas possit, necesse est ut quos ab humana conditione deiecit infra homines merito detrudat improbitas; euenit igitur ut quem transformatum uitii uideas hominem aestimare non possis. Auaritia feruet alienarum opum uiolentus ereptor: lupi similem dixeris. Ferox atque iniquus linguam litigiis exercet: can comparabis. Insidiator occultus subripuisse fraudibus gaudet: uulpeculis exaequetur. Irae intemperans fremit: leonis animum gestare credatur. Pavidus ac fugax non metuenda formidat: ceruis similis habeatur. Segnis ac stupidus torpet: asinum uiuit. Leuis atque inconstans studia permutat: nihil auius differt. Foedis immundisque libidinibus immergitur: sordidae suis uoluptate detinetur. Ita fit ut qui probitate deserta homo esse desiderit, cum in diuinam condicionem transire non possit, uertatur in beluam.» Este pasaje, al que sigue un poema sobre el episodio de Circe, está en clara oposición con las opiniones de Claudio, *In Rufinum*, ii. 482-9, M. G. H. A. a., x, p. 52, quien acepta el paso de las almas humanas a los cuerpos de los animales. La interpretación porfiriana tenía claramente el apoyo de Agustín, *Civ. Dei*, x. 30; cfr. Porfirio, *De regressu*, fragm., xi. i, ed. Bidez, p. 38: «Nam Platonem animas hominum post mortem reuolui usque ad corpora bestiarum scripsisse certissimum est. hanc sententiam Porphyrii doctor tenuit et Plotinus. Porphyrio tamen iure displicuit... Puduit scilicet illud credere, ne mater fortasse filium in *mulam* reuoluta uectaret... Quanto, inquam, honestius creditur reuerti animas ad corpora propria quam reuerti totiens ad diuersa! Verumtamen, ut dixi, ex magna parte correctus est in hac opinione Porphyrius, ut saltem in solos homines humanas animas praecipitari posse sentiret, beluinos autem carceres euertere minime dubitaret»; xi. 2, p. 47 (= *Civ. Dei*, xii. 27): «Cum suo Platone aliisque Platonice sentit eos, qui immoderate atque inhoneste uixerint, propter luendas poenas ad corpora redire mortalia,

trado en las Escrituras textos que lo sostenían¹³⁴. Pero Ambrosio no refutaba sólo la metempsychosis en el sentido de la metamorfosis mitológica en los cuerpos de los animales. Negaba la idea fundamen-

Plato quidem bestiarum, Porphyrius tantummodo ad hominum»; xi. 5, p. 41 (= *Civ. Dei*, xiii.19): «Vt Christo aduersaretur, resurrectionem incorruptibilium corporum negans, non solum sine terrenis, sed sine ullis omnino corporibus eas adseruit in sempiternum esse uicturas»; xi.3, p. 41 (= *Civ. Dei*, xxii. 13): «Ut fidem resurrectionis inludant.» El pasaje de Agustín que se refiere a la mula no puede ser un fragmento de Porfirio como cree Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 38. 16, sino que debe derivar de la misma tradición satírica que la de Tertuliano en *Apologeticum*, xlviii. 1, ed. Waltzing, p. 101: «Si quis philosophus affirmet, ut ait Laberius de sententia Pythagorae, hominem fieri ex mulo, colubram ex muliere... nonne consensum mouebit et fidem infinget, ut etiam ab animalibus abstinendum propterea persuasum quis habeat, ne forte bubulam de aliquo praeu suo obsonet?». La distinción entre la metamorfosis moral y la física ya había sido expresada por Cicerón, *De officiis*, iii. 20. 82: «Quid enim interest utrum ex homine se conuertat quis in beluam an hominis figura nmanitatem gerat beluae?». Cfr. L. Alfonsi, *Studi Boeziani*, en *Aevum*, xxv (1951), pp. 143, 146, quien considera esto la fuente del pasaje de la *Consolatio* de Boecio.

¹³⁴ Orígenes, *De principiis*, i. 18. 1, G. C. S., v, p. 104.8. Sus opiniones son recogidas por Jerónimo, *Epist ad Auitum*, cxxiv. 4.3, C. S. E. L., lvi, p. 100. 19: «Angelum siue animam siue daemonem, quos unius adserit esse naturae, sed diuersarum uoluntatum, pro magnitudine neglegentiae et stultitiae iumentum posse fieri et pro dolore poenarum et ignis ardore magis eligere, ut brutum animal sit et in aquis habitet ac fluctibus, et corpus adsumere huius uel illius pecoris, ut nobis non solum quadrupedum, sed et piscum corpora sint timenda. Et ad extremum, ne teneretur Pythagorici dogmatis reus, qui adserit μετεμψύχωσιν, post tam nefandam disputationem, qua lectoris animum uulnerauit: «Haec, inquit, iuxta nostram sententiam non sint dogmata, sed quaesita tantum atque proiecta, ne penitus intractata uiderentur.» La comparación de un hombre con un iumentum muestra que Orígenes se estaba refiriendo sin duda al Salmo xlviii. 13, y que es a él a quien se refiere Agustín, *De genesi ad litteram*, vii.9, C. S. E. L., xxviii, p. 208. 1: «Deinde cauendum est, ne quaedam translatio animae fieri a pecore in hominem posse credatur —quod ueritati fideique catholicae omnino contrarium est—, si concesserimus irrationalem animam ueluti materiae subiaceret, unde rationalis anima fiat. Sic enim fiet, ut, si haec in melius commutata erit hominis, illa quoque in deterius commutata sit pecoris. De quo ludibrio quorundam philosophorum etiam eorum posterius erubuerunt nec eos hoc sensisse, sed non recte intellectos esse dixerunt. Et credo ita esse, uelut si quisquam etiam de scripturis nostris hoc sentiat, ubi dictum est: "Homo in honore positus non intellexit: comparatus est pecoribus insensatis et similis factus est eis." ...Neque enim non omnes haeretici scripturas catholicas legunt nec ob aliud sunt haeretici, nisi quod eas non bene intellegentes suas falsas opiniones contra earum ueritatem pericaciter adserunt. Sed quoquo modo se habeat uel non habeat opinio philosophorum de reuolutionibus animarum, catholicae tamen fidei non conuenit credere animas pecorum in homines uel hominum in pecora transmigrare. Fieri sane homines uitae genere pecoribus similes et ipsae res humanae clamant et scriptura testatur. Vnde est illud, quod commemorauimus: "Homo in honore positus non intellexit; comparatus est iumentis insensatis et similis factus est eis" [(Ps., xlviii. 13), sed in hac uita utique, non post mortem... Quid enim adferunt argumenti philosophi, qui putant

tal de la metempsicosis, que es el paso del alma humana, tras la muerte, a otro ser humano que llevaba una vida bestial de un tipo u otro. El alma humana, creada a imagen de Dios y destinada al predominio sobre los animales no podía, posiblemente, en cuanto que era racional, ser transformada en un animal. En realidad lo que se condenaba en San Ambrosio era la opinión de Porfirio y de los neoplatónicos tardíos.

Algunas de sus observaciones nos permiten, al menos, orientarnos en lo que se refiere a sus fuentes. Su argumentación se basa, de hecho, en hacer contradecirse a Platón. Por una parte, Platón decía que el alma pasaba de un cuerpo a otro, incluyendo los cuerpos de los animales salvajes, ranas y búhos. Por otra, en el *Timeo* decía que el alma era un ser inmortal, la obra de un demiurgo, mientras el cuerpo era la obra de divinidades inferiores. Estas opiniones eran incompatibles porque el valor del alma era diferente en cada caso. Ambrosio concluía que era más coherente rechazar toda la doctrina de la metempsicosis, en cualquiera de sus formas, y afirmar que el cuerpo, como el alma, era la obra del Dios supremo.

La fuente de Ambrosio era, sin duda, un apologista cristiano, porque una serie similar de textos —el pasaje del *Fedón* sobre la palingénesis y el pasaje del *Timeo*— fueron usados por Tertuliano ¹³⁵

hominum animas in pecora uel pecorum in homines post mortem posse transferri? Hoc certe, quod morum similitudo ad id trahat, uelut uaros in formicas, rapaces in miluos, saeuos ac superbos in leones, sectatores inmundae uoluptatis in sues et si qua similia. Haec quippe adserunt nec attendunt per hanc rationem nullo modo fieri posse, ut pecoris anima post mortem in hominem transferatur. Nullo modo enim porcus similior erit homini quam porco; et cum manescunt leones, canibus uel etiam ouibus fiunt similiores quam hominibus. Cum igitur a pecorum moribus pecora non recedunt ea quae aliquantulum ceteris dissimilia fiunt, similiora sunt tamen suo generi quam humano longeque plus ab hominibus quam a pecoribus differunt, nunquam erunt hominum animae istae, si ea quae similiora sunt, trahunt... Unde proliuius et ipse crediderim, quod etiam eorum posterii sectatores, illos homines, qui haec primitus in suis libris posuerunt, in hac uita potuissint intellegi uoluisse quadam peruersitate morum ac turpitudine hominespecoru in similes fieri ac sic quodam modo in pecora, commutari, ut hoc dedecore abiecto eos a cupiditatum prauitate reuocarent.» La metempsychosis es también denunciada, entre las herejías, por un colega de Ambrosio: Philistrius de Brescia, *Diuersarum hereseon liber*, cxxiv (96), C. C., ix, p. 287]: «Alia est heresis quae dicit animas uenenariorum, sceleratorum et homicidarum et aliorum talium transire in daemones ac pecudes et bestias et serpentes... Si quis autem hoc ita putauerit fieri, paganitatis et uanitatis filosoforum quam Christianitatis uidetur habere consortium... Animae itaque natura non uertitur in naturam alteram, sed... non aliis morum causa nisi pecudibus cognoscitur comparanda, non natura, sed moribus, ut scriptum est.»

¹³⁵ Tertuliano, *De anima*, xxiii. 5, ed. Waszink, p. 31.30: «Doleo bona fide Platonem omnium haeticorum condimentarium fuisse. Illius est enim et in Phaedone, quod animae hinc euntes sint illuc, et inde huc (*Fedón*, 70 c); item

y la misma exposición del *Timeo* ofrece a Calcidio¹³⁶ y a San Agustín¹³⁷, la oportunidad de considerar la cuestión de la metempsicosis en general.

Por otra parte, los dos ejemplos de la rana y del búho no eran inventados; son tradicionales. No me cabe duda de que buscaríamos en vano en la obra de Platón^{137a} o en las obras de sus numerosos comentaristas paganos menciones a estos animales. Pero el apolo-gista cristiano Eneas de Gaza indicaba, como un posible resultado de la metensomatosis, al mismo nivel que las hormigas y las avis-pas, a la rana: era el cuerpo reservado a los locuaces, para hombres como Cleón¹³⁸. En este contexto Eneas de Gaza menciona dos pá-

in Timaeo quod "genimina Dei delegata sibi mortalium genitura accepto initio animae immortalis mortale ei circumgelauerint corpus" (*Timeo*, 69 c). La deuda con el *Fedón* está aún más clara en el *De Anima*, xxviii. i, p. 39: "Quis ille nunc uetus sermo apud memoriam Platonis de animarum reciproco cursu, quod hinc abeunt sint illuc et rursus huc ueniant et dehinc ita habeat rursus ex mortuis effici uiuos? (*Fedón*, 70 c). Pythagoricus, ut uolunt quidam, diuinum Albinus existimat, Mercurii forsitan Aegyptii".» Acerca del *Tim.*, 41 cd y 69 c, cfr. Arnobio, *Adv. nat.*, ii. 52, p. 126. 12.

¹³⁶ Calcidio, *In Timaeum* (42 c), c. cxcvi, ed. Mullach, p. 222: «Sed Plato non putat rationabilem animam uultum atque os ratione carentis animalis induere, sed ad uitiorum reliquias accedente corpore, incorporationem, auctis animae uitiiis, efferari ex instituto uitae prioris, et iracundum quidem hominem eundemque fortem prouehi usque ad feritatem leonis, ferum uero et eundem raparem ad proximam luporum naturae similitudinem peruenire, caeterorum item. Sed cum sit reditus animis ad fortunam priorem, hoc uero fieri non potest, nisi prius reditus factus erit purus ad clemens et homine dignum institutum, rationabilis porro consilii correctio, quae poenitudo est, non proueniat in iis, quae sine ratione uiuunt, anima quondam hominis nequaquam transit ad bestias iuxta Platonem»; cxcix: «Deinde iubet factis a se diis, id est stellis, *ingere humana corpora* (42 d) animarum competentium receptacula...»

¹³⁷ Agustín, *Civ. Dei*, xii. 27. 1, C. C., xlviii, p. 383: «Ita sane Plato minores et a summo Deo factos deos effectores esse uoluit animalium ceterorum, ut inmortalem partem ab ipso sumerent, ipsi uero mortalem attexerent (cfr. *Timaeus* 41 c-42 d; también *Civ. Dei*, x. 31. 8; xii. 25. 7; xiii. 18. 45). Proinde animarum nostrarum eos creatores noluit esse, sed corporum. Unde quoniam Porphyrius propter animae purgationem dicit corpus omne fugiendum simulque cum suo Platone aliisque Platoniciis sentit eos, qui immoderate atque inhoneste uixerint, propter luendas poenas ad corpora redire mortalia, Plato quidem etiam bestiarum, Porphyrius tantummodo ad hominum, sequitur eos, ut dicant deos istos, quos a nobis uolunt quasi parentes et conditores nostros coli, nihil esse aliud quam fabros compendium carcerumue nostrorum, nec institutores, sed inclusores adligatoresque nostros ergastulis aerumnosis et grauissimis uinculi. Aut ergo desinant Platonici poenas animarum ex istis corporibus comminari, aut eos nobis deos colendos non praedicent, quorum in nobis operationem, ut quantum possumus fugiamus et euadamus, hortantur.»

^{137a} Platón, *Fedro*, 109b, nombra a las ranas (cfr. *Theaet.*, 161c, 167b) y a las hormigas, pero no en conexión con la metensomatosis.

¹³⁸ Eneas de Gaza, *Theophrastus*, ed. Boissonade (París, 1836), p. 15 (P. G., lxxxv. 897A: «Cfr. H. Dörrie, "Kontroversen um die Seelenwanderung im kai-

jaros —el ruiseñor, que deriva directamente de la *República* (620a) de Platón y la corneja (κοιλοῦς)¹³⁹. El origen satírico de la elección de este último es obviamente «El Gallo» de Luciano, que era un ataque directo a la doctrina de la metempsicosis¹⁴⁰. El gallo nos dice, con voz humana, que es la última encarnación de Pitágoras y narra humorísticamente toda la historia póstuma del filósofo. Sus dos encarnaciones más recientes eran precisamente la corneja y la rana¹⁴¹. La razón por la que estas criaturas aparecen juntas y son los inmediatos precedentes del gallo, es porque representan el tipo característico del malicioso o pretencioso charlatán¹⁴². Posteriormente en Luciano, la rana y la corneja aparecen juntas de nuevo, la primera en relación con la profesión de los sicofantes y la segunda con la de los sofistas¹⁴³. Lo que intentaba mostrar, como ya había dicho al lector, era que la doctrina de la metempsicosis sólo consistía en una charla vacía y ociosa, y que Pitágoras habría hecho mejor si hubiera seguido su propio precepto del silencio¹⁴⁴. Gregorio de Nisa también dijo que Pitágoras charlaba como las ranas y las cornejas al exponer sus ideas sobre la metempsicosis^{144a}.

serzeitlichen Platonismus, en *Hermes*, lxxxv (1957), 433, nota 2. Cfr. Alex Aphrod., *De anima*, ed. I. Bruns (C. A. G., *Supplementum Aristotelicum*, ii. 1, p. 27. 21). Servio, *In Aen.*, vi. 724: «Non esse in animis dissimilitudinem, sed in corporibus...»

¹³⁹ Ibid., p. 10, P. B. lxxxv. 888B: Αὔθις δὲ εἰς ὀρνέου φύσιν μετατιθεμένη, κοιλοῦς ἢ ἀηδῶν ἐφθεία, εἰς ἀέρα διέπτῃ.

¹⁴⁰ No puedo entender cómo M. Caster en *Lucien et la pensée religieuse de son temps* (París, 1937), pp. 292-3, puede decir que Luciano no hace ninguna crítica explícita a la reencarnación. Acerca de las siete reencarnaciones en animales de Pitágoras véase su *Vera historia*, 21, ed. Dindorf (Didot), p. 292.

¹⁴¹ Luciano, *Sommiun seu Gallus*, 20, p. 500.

¹⁴² Para la corneja, cfr. Aristófanes, *Caballeros*, v. 1020. Para las ranas cfr. Ovidio, *Metam.*, vi. 374 (acerca de los pastores metamorfoseados por Leto):

Sed nunc quoque turpes

litibus exercent linguas pulsoque pudore,

quamuis sint sub aqua, sub aqua maledicere tentant.

Vox quoque iam rauca est inflataque colla tumescunt,

ipsaque dilatant patulas conuicia rictus.

Terga caput tangunt; colla intercepta uidentur;

spine uiret; uenter, pars maxima corporis, albet,

limosoque nouae saliunt in gurgite ranae.

Servio, *In Georg.*, iii. 431, ed. Thilo-Hagen, iii. 1, p. 310.9: «ranis... loquacibus, ideo quia ex hominibus factae sunt, ut dicit Quidus.» Agustín, *Enarr. n Ps.*, lxxvii. 27, C. C., xxxix, p. 1087: «Rana est loquacissima uanitas.»

¹⁴³ Luciano, *Gallus*, 26-27, p. 503.

¹⁴⁴ Ibid., 4, p. 493.

^{144a} Gregorio de Nisa, *De hominis officio*, 28, P. G., xlv. 232A. Cfr. *In Cnat. hom.*, 4, P. G., xlv. 833B, acerca de las ranas, y n. 134.

Me parece muy probable que el pasaje de la *De philosophia* de Ambrosio deba ser explicado teniendo en cuenta esta tradición satírica. Es un poco sorprendente que utilice junto a *rana* la palabra *noctua* (en vez de *monedula*), como equivalente de *κοιλιός*. Pero creo que quizá él, o el apologista al que seguía, recurrieron a esta traducción aproximativa porque la corneja podía haber sido considerada, en alguna forma, relacionada con el búho (como sugieren también las palabras francesas *le choucas* y *la choutte*)¹⁴⁵. En cualquier caso, el contexto de Luciano, Gregorio de Nisa y Ambrosio nos muestra que estas criaturas fueron elegidas para ejemplificar casos extremos y mostrar lo absurda y «monstruosas» que era una doctrina así¹⁴⁶. Podemos añadir que el pasaje de Eneas de Gaza acerca de la rana expresa ideas muy cercanas a las que mantenía Ambrosio. No es suficiente, nos dice, negar con Porfirio y Jámblico que un hombre pueda ser transformado en ave de rapiña (*ἰκτῖνος*). También hay que decir —como hicieron Siriano y Proclo contra Porfirio y Jámblico— que el alma rapaz no puede nunca llegar a ser un hombre con alma de ave de rapiña¹⁴⁷. El propósito de los dos apologistas cristianos

¹⁴⁵ Cfr. Gregorio de Nisa *ap.* Dionysius Exiguus, *De creatione hominis*, c. 29, P. L., lxxvii. 396D: «Vere namque ranarum coruorumque (!) garrulitatibus et irrationabilitate piscium et arborum insensibilitate digna haec eorum dogmata comprobantur, quae unam animam per tot res pertransire confirmant. Ineptiae huius haec causa est, quod ante subsistere animas arbitrantur. Consequenter enim principium dogmatis eorum in anteriora tendens ac promouens, usque ad haec monstra delabitur.» Si mi conjetura parece inaceptable debemos entonces mirar en el *De Anima* de Tertuliano, xxxii. 5, ed. Waszink, p. 45. 4, donde se cita al búho, en conexión con la metensomatosis, como incapaz de ver la luz del sol [mientras el águila (*Rep.*, 620 b) puede mirarlo directamente]. Acerca de la metamorfosis de Nyctimene en un búho véase Ovidio, *Metam.*, ii. 593; Higínio, *Fabula*, cciv, ed. J. H. Rose (Leiden, 1934), p. 142; Lactancio Plácido, *In Statii Trebaida*, iii. 507, ed. R. Jahnke (Leipzig, 1898), p. 172. 20; A. Westermann, *Mythographi* (Brunswick, 1843), p. 348; Sevio, *In Georg.*, i. 403, p. 208. 26. La oscuridad, según los Mitógrafos, ayudó a Nyctimene a esconder su vergüenza.

¹⁴⁶ Luciano, *Gallus*, 2-4, pp. 491-3. En Gregorio de Nisa, citado arriba, nn. 144a-145: *τετρατενκέη* = *monstra*. En Ambrosio, véase arriba n. 124: in uaria bestiarum *monstra* conuersos. Quid enim tam *simile prodigii quam homines credere in habitus ferarum potuisse mutari? Quanto maioris est prodigii gubernatricem hominis animam aduersam humano generi bestiarum suscipere naturam... Portentosae huius conuersionis genera tradidistis*» Eusebio, *Praep. Ev.*, xiii. 16, ed. Mras, ii, p. 237. 1, relaciona la idea platónica relativa a la metensomatosis con la zoolatría egipcia.

¹⁴⁷ Eneas de Gaza: 893A (teoría de Porfirio), Eneas de Gaza: 896D, Ambrosio (Siriano y Proclo) (arriba n. 124): Quid enim tam *simile prodigii quam homines in habitus ferarum potuisse mutari? Quanto maioris est prodigii gubernatricem hominis animam aduersam humano generi suscipere naturam capacemque rationis ad irrationabile animal posse transire quam corporis effigies*

era naturalmente prohibir —aun cuando Siriano y Proclo nunca pensaron hacer tal cosa— toda forma posible de reencarnación distinta del retorno del alma a su propio cuerpo, el día de la resurrección de los muertos.

Podemos observar que Ambrosio intenta demostrar que el alma humana no tiene nada en común con la de los animales¹⁴⁸. A este respecto Ambrosio está en neto contraste con el razonamiento de Arnobio, quien refutaba a los neoplatónicos sirviéndose de su propia doctrina de la metempsicosis. Criticándoles porque exaltaban el alma humana en cuanto próxima a la divinidad, gracias a su νοῦς y λόγος. Arnobio terminó por rebajar al hombre al nivel de los animales, como más tarde haría Montaigne en *L'Apologie de Sebond*¹⁴⁹. Por el contrario, Ambrosio mantenía el dominio del hombre sobre los animales y la preeminencia del alma humana. Pero si sus objetivos diferían, los métodos de la polémica eran del mismo estilo. Si juzgamos por el fragmento de su *De philosophia*, Ambrosio estaba preparado para usar una vez más las viejas armas forjadas por el escéptico Luciano contra el platonismo pitagorizante.

Las investigaciones de los últimos diez años han revelado, más que ninguna otra cosa, lo profundamente imbuido de platonismo que estaba Ambrosio. En 1950 demostré cómo en sus sermones *De Isaac* y *De bono mortis* no dudó en seguir, de cerca y con coherencia, varios tratados de las *Eneadas*¹⁵⁰. Desde entonces, el padre Solignac

esse mutatas?». Acerca de la aserción de Porfirio de que el alma racional no puede, por su naturaleza, entrar en el cuerpo de un animal, y las controversias que siguieron cfr. el excelente trabajo de H. Dörrie, "Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus", en *Hermes*, lxxxv (1957), 414-35; «Porphyrios "Symmiktá Zetemata"», en *Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft*, xx (Munich, 1959), 147-51. Acerca de la metempsychosis en Proclo, cfr. P. Courcelle, «Témoins nouveaux de la "région de dissemblance"», en *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. cxviii, 1960, pp. 25-36.

¹⁴⁸ Véase arriba n. 123: Utinam non superflua his et inutilia miscuissent, ut dicerent animas hominum pariter ac bestiarum esse communes»; n. 124: «quod nobis in corpore commune cum bestiis.»

¹⁴⁹ Arnobio, *Adversus nationes*, ii. 16, 2.^a ed., Marchesi (Turín, 1953), p. 85. 14: «Quod si et illud est uerum, quod in mysteriis secretioribus dicitur, in pecudes atque alias beluas ire animas improborum, postquam sunt humanis corporibus seiunctae, manifestius comprobatur uicinos nos esse neque interuallis longioribus disparatos. Siquidem res eadem nobis et illis est una, per quam esse animantia dicimur et motum agitare uitalem.—Sed rationales nos sumus et intelligentia uincimus genus omne mutorum.—Credere istud uerissime dici, si cum ratione et consilio cuncti homines uiuerent...» Cfr. Montaigne, *Essais*, ii. 12, ed. Strowsky, ii (Bordeaux, 1909), 156 y ss.

¹⁵⁰ P. Courcelle, «Plotin et S. Ambroise», en *Revue de Philologie*, lxxvi (1950), 29-56; *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, París, de Boccard, 1950, pp. 93-138.

ha logrado probar una relación similar entre el *De Jacob* de Ambrosio y el tratado «Sobre la felicidad»¹⁵¹ de Plotino. También Taormina y Hadot¹⁵² han hecho importantes contribuciones, y es particularmente evidente que Ambrosio fue influido por los tardíos exégetas del *Fedón*, especialmente por aquellos discutidos por Porfirio en «De regressu animae»¹⁵³. No es del todo imposible que hubiera obtenido su conocimiento del neoplatonismo de ciertos Padres de la Iglesia griegos¹⁵⁴. Parece que también había apreciado el comentario de Macrobio al «Sueño de Escipión», tan pronto como fue publicado, aunque viniera del círculo pagano que rodeaba a Símaco¹⁵⁵. Ambrosio prefería la enseñanza moral de Plotino a sus teorías metafísicas porque eran más compatibles con el cristianismo y suprimió alusiones que eran flagrantemente paganas, pero estaba de tal forma embebido de su doctrina y de su vocabulario metafísico que caía en verdaderos lapsus neoplatónicos en cuestiones como la preexistencia y origen de las almas¹⁵⁶. La síntesis que apenas fue esbozada por Arnobio¹⁵⁷ fue llevada adelante, casi temerariamente, por Ambrosio.

Ciertamente no es mi intención cuestionar los progresos recientes de los estudios patrísticos. Esta investigación ofrece un importante correctivo. El propio Ambrosio, que demuestra un deseo tan fuerte de síntesis sabía, también, cuando una doctrina le parecía claramente incompatible con la fe cristiana, cómo rechazarla sin vacilación y cómo atacarla con la más cruel ironía.

¹⁵¹ A. Solignac, «Nouveaux parallèles entre S. Ambroise et Plotin: Le "De Jacob et vita beata", et le (Enn. i.4)», en *Archives de Philosophie*, xx (1956), 148-56.

¹⁵² L. Taormina, «Sant'Ambrogio e Plotino», en *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica*, iv (Catania, 1953), 41-85; P. Hadot, «Platon et Plotin dans trois sermons de S. Ambroise», en *Revue des Etudes Latines*, xxxiv (1956), 202-20.

¹⁵³ P. Courcelle, «Nouveaux aspects du platonisme chez S. Ambroise», en *Revue des Etudes Latines*, xxxiv (1956), 220-6.

¹⁵⁴ En este sentido véase en particular W. Theiler, en *Gnomon*, xxv (1953), 115 y ss.

¹⁵⁵ Courcelle, op. cit., p. 232-9. Cfr. «La Postérité chrétienne du "Songe de Scipion"», en *Revue des Etudes Latines*, xxxvi (1958), 224-8; «De Platon à Saint Ambroise par Apulée (Parallèle textuels entre le "De excessu fratris" et le "De Platone")», en *Revue de Philologie*, lxxxvii (1961), pp. 15-28; «L'humanisme chrétien de Saint Ambroise», en *Orpheus*, ix (1962), pp. 21-34.

¹⁵⁶ Courcelle, «Quelques symboles funéraires du néoplatonisme latin», en *Revue des Etudes Anciennes*, xlv (1944), 65-93; «La Colle et le clou de l'âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne (Phédon 82 e; 83 d)», en *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, xxxvi (1958), 72-95; «"Trames veritatis", la fortune patristique d'une métaphore platonicienne (Phédon 66 b)», en *Mélanges offerts à E. Gilson* (Toronto-Paris, 1959), pp. 203-10.

¹⁵⁷ Véase arriba, p. 183.

VIII

EL RENACIMIENTO DEL PAGANISMO EN OCCIDENTE A FINES DEL SIGLO IV¹

HERBERT BLOCH

En unos de los sermones en los que trata de ilustrar el *Cantar de los Cantares*, San Bernardo de Clairvaux dice: «Habet mundus ist noctes suas, et non paucas» (este mundo nuestro tiene sus noches, y no son pocas)². Nosotros mismos hemos pasado por un período de oscuridad durante casi medio siglo y todavía ahora no sabemos si la tregua actual terminará en un verdadero amanecer o si será otra —por usar las palabras de Tucídides— del tipo de la ocurrida entre 1918-1939. Pero en unos tiempos como los nuestros es más fácil comprender períodos semejantes en los que las tradiciones y valores establecidos desde antiguo se desintegran, en los que una crisis hace precipitarse otra, hasta que toda una era llega a su fin.

En la historia de la humanidad no ha habido ningún momento de ruptura mayor que el que marca el fin del mundo antiguo y el conflicto final entre paganismo y cristianismo, un conflicto que culmina y llega a su dramática conclusión a fines del siglo iv: «Victrix

¹ Una conferencia, por su propia naturaleza, no requiere una documentación completa; en este caso el autor tiene una razón especial para prescindir de elaboradas notas a pie de página: puede —y lo hace expresamente— enviar a una precedente y detallada interpretación de algunos de los problemas aquí discutidos: «A New Document of the Last Pagan Revival in the West», *Harvard Theological Review*, xxxviii (1945), 199-244 (= *A New Document*). Quiero agradecer a Miss Betie L. Forte y al Dr. Chester F. Natunewicz, Fellows de la American Academy de Roma, su ayuda para mejorar el estilo de este artículo. Cfr. también Addenda infra, p. 231.

² *Serm. in Cantica canticorum*, lxxv. 10 (Migne, P. L., clxxxiii. 1149).

causa deis placuit, sed victa Catoni»; sin defender la causa de los paganos, considerémosla aquí *sub specie aeternitatis*, intentando comprender lo que los últimos paganos de Occidente realizaron en estos años decisivos de los 80 y principios de los 90 del siglo iv y en las repercusiones de su catástrofe.

Uno de los fenómenos más notables de la historia del siglo iv es la rapidez con la que la Iglesia, hasta ahora perseguida, pasó de la defensa al ataque con el apoyo del gobierno, recientemente cristianizado. Apenas una generación después de la proclamación del edicto de tolerancia por Constantino en el 312, su hijo Constante en el 341 podía decretar la abolición de los sacrificios paganos. Aunque este acto resultó ser prematuro y tuvo que ser modificado el año siguiente, en el 342, a causa de la poderosa oposición pagana, sin embargo, anunciaba un período de creciente presión a finales del cual la causa pagana sucumbió³.

La resistencia pagana estaba, sin duda, ampliamente difundida, pero su centro en Occidente era el Senado romano que, cuando Roma dejó de ser la capital del Imperio, había asumido, una vez más, un insigne papel en la historia de Roma⁴. Sin las trabas del emperador y su corte, los líderes del Senado, el cual podría parecer, a un observador superficial, más un consejo municipal que el Senado del Imperio Romano, aceptaron el reto con más coraje que el demostrado por sus predecesores durante siglos. Aun cuando fueron incapaces de hacer frente a la marea que en breve iba a sumergir al Imperio, se convirtieron en los custodios de la herencia romana y así se hicieron más merecedores del título de senadores romanos que miles de senadores que les habían precedido en este cuerpo.

Una de las características decisivas de la herencia romana fue que incluía la religión de Estado: salvaguardar la tradición romana implicaba la necesidad de defender la antigua religión. En el 356, Constancio prohibió todos los sacrificios y ordenó el cierre de los templos paganos⁵. Al año siguiente, sin embargo, el emperador se hizo ver en Roma y, a través de la inolvidable descripción de esta visita de Amiano Marcelino (XVI.x), sabemos que Constancio, a pesar de su altiva conducta, fue cautivado por la grandeza de Roma. Aunque de cara a los romanos conservaba el mismo semblante imperturbable que había ostentado en las provincias, sin mover los

³ A Piganiol, *Histoire Romaine*, iv, 2; *L'Empire chrétien (325-395)* (París, 1947), p. 79; O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.* (Stuttgart, 1919), p. 191.

⁴ Cfr. F. Klingner, «Vom Geistesleben im Rom des ausgehenden Altertums» (1941), *Römische Geisteswelt* (3.^a ed.) (Munich, 1956), 484.

⁵ *Cod. Theod.*, xvi. x. 6 y 4; cfr. Piganiol, op. cit., p. 96, n. 44.

ojos ni a derecha ni a izquierda, como si fuese una estatua (la pose hierática tan bien ilustrada por la cabeza colosal de bronce en el Palacio de los Conservadores), quedó tan impresionado por lo que vio que se limitó a trasladar el altar frente a la estatua de la Victoria a la Curia. Por lo demás, no interfirió a la mayoría pagana del Senado⁶.

La breve reacción pagana bajo el sucesor de Constancio, Juliano, se centró en el Oriente griego: ésta, sin embargo, también debió beneficiar a los paganos de Occidente. Praetextato, el destacado líder de la aristocracia pagana, llegó a ser procónsul de Acaya, una importante distinción, si se considera el filohelenismo del emperador⁷.

Durante el reinado de los sucesores de Juliano, Joviano y Valentiniano I, prevaleció una política de tolerancia. En el 367 o en el 368 Praetextato, en cuanto *praefectus urbi* restauró el *Porticus Deorum Consentium* y sus *sacrosancta simulacra* en el Foro romano. Por lo que sabemos, éste es el último monumento religioso pagano dedicado por un oficial en la ciudad de Roma. Veremos después el significado especial de la elevación de este santuario⁸.

La continuidad de la política de Joviano y Valentiniano I parecía asegurada cuando Graciano sucedió a su padre, Valentiniano I, en el 375, porque el tutor de Graciano fue Ausonio, bien conocido por su inclinación hacia los ideales de la mayoría pagana senatorial⁹. Hay aún otro influjo que se hace sentir con continua y creciente fuerza sobre el joven emperador: aparece en escena el gran antagonista de la aristocracia pagana, San Ambrosio, que había sido elevado a obispo de la sede episcopal de Milán un año antes de que Graciano asumiera la púrpura. De ahora en adelante fue él quien determinó, en gran medida, la política religiosa de los últimos descendientes de la casa de Valentiniano I y, después de ellos, de Teodosio¹⁰. En este conflicto entre Ambrosio y sus oponentes ambas partes se comportaron con notable dignidad en contraste, por ejemplo, con los disturbios y derramamientos de sangre que acompañaron a la última controversia entre paganos y cristianos en Alejandría. La razón de-

⁶ Cfr. A. Alföldi, «A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth. Century», *Diss. Pannon.*, ser. 2. vii (1937), 33 s.

⁷ Amiano Marcelino, XXII. vii. 6; E. Groag, «Die Reischsbeamten von Achaia in spätrömischer Zeit», *Diss. Pannon.*, ser. I, xiv (1946), 45-8.

⁸ C. I. L., vi. 102=Dessau, *I. L. S.* 4003; Platner y Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome* (1929), pp. 421 s.; Bloch, *A New Document*, pp. 204, 208. Cfr. abajo, pp. 209 s.

⁹ Alföldi, *A Festival of Isis*, p. 36. El mismo estudioso ha puesto de relieve los aspectos negativos de la poderosa posición de Ausonio en *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire* (Oxford, 1952), pp. 87 s.

¹⁰ Piganiol, op. cit., p. 194, con la bibliografía precedente.

terminante de este comportamiento era la estatura y formación de Ambrosio y de los líderes paganos. Se trataba de hombres socialmente iguales, pues Ambrosio había desempeñado altos cargos en el Estado antes de llegar a ser el portavoz más eminente de la Iglesia romana de su época ¹¹. Por una ironía de la historia, fue el propio Símaco —el distinguido adversario de Ambrosio, quien como *praefectus urbi* le había recomendado, en el 384, a San Agustín como profesor de retórica en Milán ¹². También parece que Graciano fue influido por la autoridad de Ambrosio cuando renunció en el 379 al título de *pontifex maximus* ¹³. Simultáneamente proclamó a Teodosio emperador de Oriente. En el mismo año los bustos imperiales desaparecieron de las monedas *vota publica*, una serie de monedas decoradas con representaciones relativas al festival de Isis llamado *navigium Isidis*, como sabemos ahora gracias al profesor Alföldi ¹⁴.

En el 382 el emperador Graciano, al retirar los fondos que, hasta entonces, se habían utilizado para mantener el culto público, infligió un golpe decisivo a la antigua religión. Al mismo tiempo, el altar de la Victoria, que presumiblemente había sido colocado en su sitio de nuevo por Juliano, fue otra vez sacado de la Curia. Los líderes paganos se valían de este acto como símbolo del trato dado, no sólo a su religión sino también de la tradición romana en general. Por tanto, el famoso debate entre Símaco y San Ambrosio, y, en particular, la contribución de Símaco, la tercera *relatio*, trasciende la cuestión del traslado del altar y se convierte en un documento conmovedor del choque entre dos épocas. El debate tuvo lugar en el 384, tras la muerte de Graciano, cuando las condiciones en la corte de su sucesor Valentiniano II parecían más propias para la causa pagana, y los dos líderes paganos Praetextato y Símaco detentaban los más altos cargos de Italia la *praefectura praetorio Italiae* y la *praefectura urbis*, respectivamente. En el 382 una delegación del Senado, enviada a protestar contra el retiro de los fondos y el traslado del altar no fue, siquiera, recibida por Graciano; dos años después, Valentiniano escuchó el discurso de Símaco con simpatía, pero bajo la presión de Ambrosio, la petición del Senado fue una vez más rechazada ¹⁵.

¹¹ Era *consularis Aemiliae et Liguria* cuando fue elevado al obispado: Paulino, *Vita S. Ambrosii*, v (Migne, P. L., xiv. 30). Cfr. F. H. Dudden. *The Life and Times of St. Ambrose*, i (Oxford, 1935), 61 ss.

¹² Agustín, *Conf.*, v. xiii (23); H. L. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (París, 1938), p. 3; Klingner, loc. cit., p. 503.

¹³ Alföldi, *A Festival of Isis*, pp. 36 s.; Piganiol, op. cit., p. 228, n. 181.

¹⁴ *A Festival of Isis*, pp. 36 ss.

¹⁵ Para el texto de la *Relatio*, iii, cfr. Símaco, ed. O. Seeck, *Mon. Germ. Hist. Auct. Antiquitatis*, vii (1882), 280-3; cfr. también J. Wytzes, *Der Streit*

Los argumentos de Símaco eran muy significativos. Se abstuvo escrupulosamente de cualquier cosa que pudiera ser interpretada como un ataque al cristianismo. Su lema era *vive y deja vivir*, «suus enim cuique mos, suus ritus est» (cada uno tiene sus costumbres, su religión) (*Rel.* iii 8). O «uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum» (no se puede alcanzar un misterio tan grande por una sola vía; *ibid.* 10). Exaltaba las «instituta maiorum»; «repetimus igitur religionum statum, qui rei publicae diu profuit» (pedimos la restauración del culto en su condición originaria que ha sido beneficioso al Estado romano durante tanto tiempo) (*ibid.* 3). En un determinado punto exclama: «Consuetudinis amor magnus est» (es grande el amor a las costumbres) (*ibid.* 4). Pero aquí las costumbres tienen el significado de tradición, porque es a la tradición a la que Roma, representada por el orador, hace, por último, un llamamiento en su petición de tolerancia.

El severo revés que sufrió la aristocracia pagana en la controversia acerca del altar de la Victoria representa el clímax en el drama de la última batalla de los paganos, y la muerte de su mayor exponente, Praetextato, *consul designatus*, para el año 385, sucedida el mismo año, no hizo más que acentuar su sentimiento de derrota. Símaco, bajo el impacto de este golpe, dimitió de su cargo¹⁶. El tercer líder del Senado pagano, Virio Nicómaco Flaviano, pariente de Símaco, se retiró poco antes a la vida privada por razones ajenas a la oposición pagana.

Siguió un período de tregua para los paganos que fue interrumpido por la marcha del usurpador Máximo sobre Italia. Símaco se comprometió gravemente al dedicar un panegírico a Máximo en los inicios del 388, poco antes de que el pretendiente fuera vencido por Teodosio, quien, generosamente, perdonó a Símaco así como a los demás seguidores de Máximo.

Durante su residencia en Milán, Teodosio, como Graciano antes de él, cayó bajo el influjo de San Ambrosio, aunque se rindió no sin cierta resistencia¹⁷. En el 388 los cristianos de Callinicum, en Mesopotamia, habían quemado una sinagoga judía por instigación de su obispo. Cuando Teodosio ordenó al obispo que reconstruyera la sinagoga y no escuchó suficientemente las protestas y amenazas de Ambrosio, éste se lo reprochó públicamente en la catedral. Esta

um den Altar der Viktoria (Amsterdam, 1936); Klingner, loc. cit., pp. 509 ss.; Bloch, *A New Document*, pp. 213-15, 219 ss.; Piganiol, op. cit., pp. 245 ss.

¹⁶ Cfr. *A New Document*, pp. 216 ss., donde en la nota 43 se discute también el comentario de San Jerónimo acerca de la muerte de Praetextato.

¹⁷ Acerca de la relación de Ambrosio con Teodosio cfr. *A New Document*, pp. 220-4.

vez el emperador cedió ante Ambrosio, pero con ocasión de una visita a Roma, durante el verano del 389, se prodigó en gentilezas con el Senado. Nicómaco Flaviano llegó a *praefectus praetorio Italiae* el año siguiente. Más tarde, dos paganos fueron designados cónsules para el año 391, Símaco en Occidente y Taciano en Oriente.

Todavía en el año 390 sucedió un hecho que, aunque sin relación con el conflicto entre paganos y cristianos, precipitó la muerte final de la causa pagana. Como represalia por el asesinato del comandante de la guarnición de Tesalónica, Teodosio, decidido a dar un ejemplo, ordenó una masacre general de la población de Tesalónica, que fue ejecutada prontamente y en la que perdieron la vida miles de personas inocentes. Aunque Teodosio se arrepintió de este atropello, Ambrosio pidió que el emperador hiciera pública penitencia antes de ser readmitido a la comunión por Navidad. El efecto de esta experiencia en Teodosio fue profundo: al comprender su culpa probablemente consideró el perdón, que al fin le concedía la Iglesia como un medio de redención¹⁸.

Demostró su gratitud reemprendiendo, con nuevo celo, la ofensiva contra el paganismo en el punto en que la había dejado Graciano en el 382. El 24 de febrero del 391, sólo dos meses después de su reconciliación con la Iglesia, promulgó una ley dirigida al *praefectus urbi* Rufo Albino, en la cual se prohibía completamente el culto pagano e, incluso, las visitas a los templos. A Nicómaco Flaviano, el *praefectus praetorio Italiae* le fue dirigida, en junio, una severa ley contra los apóstatas de la religión cristiana. Una semana después Teodosio promulgó una ley especial contra los cultos paganos en Egipto. Fue significativamente enviada a los más altos oficiales civiles y militares de la provincia, porque Teodosio previó, con razón, que la ejecución de la ley provocaría disturbios. La destrucción del Serapeum de Alejandría, uno de los santuarios más famosos del mundo antiguo, fue precedida y acompañada de sangrientos desórdenes¹⁹.

Es fácil imaginar la creciente indignación entre los senadores paganos de Italia. El hecho de que su líder, Flaviano, a causa de su posición oficial, debiera aplicar la nueva ley, añadía el insulto al daño. El alejamiento entre Teodosio y el Senado pudo haber acelerado la caída del sistema teodosiano en Occidente. En la corte de Vienne, el joven Valentiniano II gobernaba con el pagano franco Arbogasto a su lado, en calidad de *comes*. Arbogasto es el primero

¹⁸ Acerca de la masacre de Tesalónica cfr. especialmente Dudden, *St. Ambrose*, ii, 381-92.

¹⁹ Las tres leyes se encuentran en *Cod. Theod.*, XVI. x.10; XVI. vii. 4-5; XVI. x.11. Cfr. Seeck, *Regesten*, pp. 278 ss.

de los protectores germánicos, como Estilicón y Ricimero después de él, quienes gobernaron realmente mientras que sus emperadores eran, a menudo, figuras de paja, hasta que Odoacro en el 476 puso fin a esta farsa y se hizo proclamar rey de Italia. Entre Arbogasto y Valentiniano en seguida surgieron conflictos, que llegaron a su punto crítico cuando una petición del Senado para que se restablecieran los subsidios al culto pagano fue apoyada por Argobasto, pero rechazada por Valentiniano. El 15 de mayo del 392 Valentiniano murió, por suicidio o por asesinato. Tres meses después el *magister scriniorum* Flavio Eugenio fue elevado al trono por Argobasto.

Eugenio había enseñado retórica en Roma²⁰. Como Ausonio, quien había ascendido alto en la jerarquía, era también un hombre de letras. Es todavía más extraordinario que alguien de su condición pudiera alcanzar el vértice del poder. Sin duda, se convirtió en un intermediario entre Arbogasto y la aristocracia pagana de Roma. Como Juliano, llevaba barba de «filósofo»²¹, lo que probablemente contribuyó a hacerle sospechoso para los cristianos. Eugenio buscó primero obtener el apoyo de Ambrosio y luego el reconocimiento de Teodosio, pero falló en ambas tentativas. Cuando nombró a Teodosio y a sí mismo cónsules para el 393, Teodosio le ignoró y eligió a Abundancio como colega. Esto probablemente ocurrió poco antes de que promulgara otra severa ley contra las actividades paganas en noviembre del 392. A Eugenio, por tanto, no le quedaba más que compartir su suerte con la del Senado. Como una medida de compromiso cedió a los paganos, a título personal, los fondos para el culto público.

Con la proclamación de Augusto de Occidente en enero del 393 a Honorio, su hijo más joven, Teodosio declaró a Eugenio usurpador. La guerra se hizo ahora inevitable y Eugenio marchó hacia Italia. Este hecho dio al partido pagano la ocasión de restaurar en serio los antiguos cultos. Mientras Símaco, posiblemente calmado por su apretada fuga en el 388, se mantuvo más en un aparte, Virio Nicómaco Flaviano, ayudado por su hijo Nicómaco Flaviano el joven, quien llegó a ser *praefectus urbi*, tomó el liderazgo de Italia y del renacimiento del paganismo. Los vínculos entre las dos familias, ya emparentadas, se reforzaron con una alianza: Nicómaco el joven se casó con una hija de Símaco²².

²⁰ Zósimo, iv. 54.

²¹ *A New Document*, pp. 226; A. Alföldi, *Die Kontorniaten* (Budapest, 1943), p. 65. Una relación documentada de los primeros cinco meses del reinado de Eugenio se presenta en *A New Document*, pp. 225-8.

²² Cfr. Seeck, *Symmachus*, pp. li ss., lix, n. 242; cfr. también abajo página 231.

Hasta hace poco las principales fuentes para nuestro conocimiento del resurgimiento pagano eran dos poemas escritos por dos cristianos tras el colapso del movimiento: uno es el *Carmen adversus Flavianum*, sólo conservado en el *Codex Puteanus* del *In Symmachum* de Prudencio, escrito, según E. A. Lowe²³, en la primera mitad del siglo iv; el otro, el llamado *Carmen ad Senatorem*, transmitido bajo el nombre de Cipriano, está dirigido contra un senador anteriormente cristiano, que se había convertido a Isis y a Magna Mater. Si creemos estos anónimos, parece haber habido una verdadera desbandada de oportunistas, oficialmente cristianos, que sucumbieron al proselitismo de Flaviano y volvieron a la antigua religión. De nuevo se pueden ver en las calles de Roma procesiones en honor de la Magna Mater y de Isis. Otros dioses, cuyo culto, según los anónimos, intentó establecer Flaviano, son: Júpiter, Saturno, Mercurio, Vulcano, Mitra, Sol, Liber, Trivia (es decir, Hécate), Serapis y Anubis, Ceres y Proserpina. Es presumible que el responsable de la restauración del templo de Flora, mencionado por el mismo autor, fuera el hijo de Símaco²⁴.

Hace veinte años salió a la luz en Ostia una notable confirmación de esta fuente partidista. No lejos del templo de Hércules, que fue construido o reconstruido por Sila, se encontraron fragmentos de una misma inscripción cuya reconstrucción es:

[Domini]s n[ostris Th]odosio Arca[di]o et Eu[genio] / [pi]is felicibus [toto] orbe victoribus semper [Aug(ustis)] / [...] Numerius Proiect[us] v[ir] c[larissimus] praef[ectus] / ann[onae] cellam Hercu[li]s restituit].

La inscripción se fecha claramente en el 393 ó 394. En ella se reconoce a Teodosio y Arcadio, pero no a Honorio, a quien Teodosio había elevado en el lugar de Eugenio. Numerio Proiecto puede ser Proiecto, el amigo de Símaco (*familiaris noster*) a quien éste menciona en conexión con una misión en el 380. Como *praefectus annonae* estaba subordinado a Nicómaco Flaviano el joven, el *praefectus urbi*, y es posible que la restauración de este importante santuario hubiera sido sugerida por él o por su padre. En cualquier caso, es un documento importante de la política religiosa de Virio Nicómaco Flaviano y de sus seguidores²⁵.

²³ *Cod. Lat. Antiqu.*, v (1950), No. 517 b. Cfr. también más abajo pp. 231-232 (Addenda).

²⁴ Una discusión detallada del *Carmen adversus Flavianum* (texto en *Anth. lat.* i (2.^a ed.), 2025, se ofrece en *A New Document*, pp. 230-3; sobre el *Carmen ad Senatorem* cfr. *ibid.*, p. 232.

²⁵ Esta inscripción fue el punto de partida de mi estudio de 1945: véase *A New Document*, pp. 199-202, 234. Para Proiectus cfr. Símaco, *Ep.*, iii. 6.4.

En un relieve descubierto también cerca del templo, que en época de Sila había sido dedicado a Hércules por un *haruspex*, el dios aparece pronunciando oráculos como el Hércules de Tíbur ²⁶. Como muestra el *Carmen adversus Flavianum*, Flaviano, quien en las *Saturnalia* de Macrobio es presentado como un experto en *scientia iuris auguralis* (I. XXIV. 17), hizo renacer la actividad de los *haruspices* —se le llamó *Etruscis semper amicus* (v. 50) y, además, continuó consultando los libros sibilinos. San Agustín dice que Flaviano puso en circulación un oráculo que predecía el fin del cristianismo para tantos años tras su inicio como días tiene el año ²⁷. Si ponemos la crucifixión en el 29 d.C. y si se cuentan 365 años desde la fecha llegamos al año 394 para este *dies irae* pagano. Teodosio había nombrado a sus dos hijos cónsules para ese año; no fueron reconocidos en Italia, donde en las inscripciones datadas, aparece Nicómaco Flaviano como *consul sine collega*. A los que creían en el oráculo les debía parecer particularmente apropiado que el cristianismo fuera liquidado en un año que tomaba el nombre del gran sacerdote del renacimiento pagano.

Mientras los paganos hacían estos esfuerzos por restaurar la religión pagana con toda su parafernalia, Teodosio en la primavera del 394 comenzó su marcha contra Italia. Arbogasto, Eugenio y Flaviano tomaron posiciones en el río Frigidus (Vipacco), cercano al desfiladero de Goriza que aún hoy es el punto más vulnerable en las defensas naturales del norte de Italia. Según la tradición, los líderes paganos, antes de marchar, habían amenazado con transformar, tras su vuelta victoriosa, la catedral en establos y con enrolar al clero milanés en el ejército ²⁸. Flaviano hizo colocar estatuas de Júpiter en las colinas que flanquean el valle del Frigidus y que se llevaran estandartes con la imagen de Hércules delante del ejército. Los dos dioses que habían sido los patrones de Diocleciano y Maximiano, un siglo antes, presidieron, el 6 de septiembre del 394, la derrota del último ejército pagano del mundo antiguo. Flaviano no quiso sobrevivir a la causa con la que se había identificado toda la vida y se suicidó, aunque Teodosio le habría perdonado la vida ²⁹.

²⁶ Acerca de este relieve cfr. el excelente estudio de G. Becatti, «Il colto di Ercole ad Ostia ed un nuovo rilievo votivo», *Bull. della Commissione Archeol. Comunale*, lxxvii (1939), 37-60; R. Meiggs, *Roman Ostia* (Oxford, 1960), pp. 347 ss.

²⁷ *De civ. Dei*, xviii. 53. Cfr. Rufino, *Hist. ecl.*, xi.33.

²⁸ Paulino, *Vita s. Ambrosii*, xxxi (Migne, P. L., xiv. 40).

²⁹ Sobre la batalla de Frigidus y sobre la presencia y significado de Júpiter y Hércules en la batalla cfr. *A New Document*, pp. 235-9.

Una simple relación del desarrollo de la controversia pagano-cristiana en la segunda mitad del siglo iv no hace justicia ni siquiera a los aspectos religiosos del conflicto. Además, otros datos de distinta naturaleza iluminan el trasfondo de la controversia. En 1943, el profesor Alföldi, en una importante publicación³⁰, llamó la atención sobre un gran grupo de documentos con aspecto de monedas, los llamados *contorniati* (oportunamente denominados por Eckhel pseudomoneta), que parecen pertenecer al período que va desde los años 355-60³¹ al 410. Categóricamente paganos en su contenido, sirvieron, según la opinión de Alföldi, como regalo de año nuevo, y, desde luego, como medio de propaganda pagana. Es interesante que continúen siendo acuñados tras la catástrofe de 394. Entre los temas representados podemos mencionar, en el anverso, a Alejandro Magno y a los emperadores del pasado, especialmente Nerón y Trajano; y en el reverso, escenas del romance de Alejandro, de religiones paganas, incluidos los cultos de Magna Mater, Attis e Isis, mitología clásica, leyendas romanas, carreras y juegos de circo. El hecho de que las escenas relacionadas con el circo aparezcan tan frecuentemente³² en contraste, por ejemplo, con los raros, pero extremadamente interesantes, retratos de figuras literarias griegas y, especialmente romanas, como Horacio, Terencio, Salustio, Apuleyo y Apolonio de Tiana³³, nos da una idea de los destinatarios de los *contorniati*.

Para conocer mejor los propósitos de los líderes del renacimiento pagano debemos estudiar sus afiliaciones religiosas individuales. Afortunadamente sobreviven un número relativamente grande de inscripciones que ofrecen información sobre este punto; el grupo más

³⁰ *Die Kontorniaten. Ein verkanntes Propagandamittel der stadtrömischen heidnischen Aristokratie in ihrem Kampfe gegen das christliche Kaisertum* (Budapest, 1943). Pseudomoneta: Eckel, *Doctrina nummorum veterum*, vii (2.^a ed., 1828), 277-314. Creo que Alföldi ha conseguido demostrar la tesis implícita en su título, especialmente el carácter propagandístico de los contorniatos; cfr. también, por ejemplo, Piganiol, op. cit., p. 98, y *J. des Savants*, 1945, pp. 19-22; Grenier, *Rev. des Et. Anc.*, xlv (1944), 374; Vogt, *Gnomon*, xxi (1949), 25-29. Cfr. también las interesantes objeciones hechas por J. M. C. Toynbee, *J. R. S.*, xxxv (1945), 115-21.

³¹ Alföldi ha sostenido persuasivamente que la creación de los contorniatos se debió a Memmius Vitrasius Orfitus, *praefectus urbi* en el 353-6 y en el 357-9, suegro de Símaco (op. cit., pp. 49, 54 ss.). Sobre las afiliaciones religiosas de Orfito cfr. *A New Document*, p. 212 y la tabla anexa, No. 1.

³² Fundándose en esto J. M. C. Toynbee, loc. cit., p. 120, sugiere que los contorniatos «podían haber sido recuerdos distribuidos al pueblo al comienzo de cada espectáculo».

³³ Alföldi, *Die Kontorniaten*, pp. 88-90, 18, 71-78.

importante de ellas son unos altares dedicados a la Magna Mater en su templo cerca del Vaticano, el *Phrygianum*, que llegó a ser un importante centro religioso para los últimos paganos. Allí muchos de los paganos más prominentes registraban para la posteridad que se habían sometido al sangriento ritual del *taurobolium*, el sacrificio de un toro sobre la cabeza del iniciado, quien a través de este baño de sangre, por citar una de estas inscripciones, renacía para la eternidad (*in aeternum renatus*)³⁴. Las inscripciones que nos interesan aquí pertenecen a los años del 370 al 390. Naturalmente la serie no está completa. En muchos de los documentos conservados los dedicantes han indicado sus conexiones con otros cultos, especialmente cargos sacerdotales, confirmando así la impresión de que se trata de una propaganda religiosa. Hace catorce años recogí, según una base prosopográfica, todo el material accesible en una tabla que contenía 25 nombres (19 hombres y 4 mujeres), con todas sus afiliaciones religiosas. Aquí debemos limitarnos a las observaciones más importantes. Empezando por los sacerdocios oficiales, 12 hombres son *pontifices maiores* o *Vestae*, 4 son *augures*, 8 *quindecim viri sacris faciundis*, 2 *septemviri epulonum*. Siguiendo con los cultos orientales: 15 son *tauroboliti*, 9 de los 19 hombres de la lista son sacerdotes de Mitra, 3 de ellos además tienen el cargo de *pontifex Solis* (en contraste con dos que no están asociados con Mitra), 10 están en conexión con Hecate, 7 con Liber, 6 con Isis. Esta acumulación de sacerdocios prueba la escasez de personas dispuestas a asumir la responsabilidad de estos cultos.

³⁴ Sextilius Agesilaus Aedesius en el 376 d. C., C. I. L. vi, 510=Dessau, I. L. S. 4152; *A New Document*, tabla anexa No. (15). Para las dedicatorias a la Magna Mater del *Phrygianum* cfr., sobre todo, C. I. L., vi 497-504. Para todos los detalles, véase la tabla que no puede repetirse aquí. Dos nuevos e importantes descubrimientos se realizaron en 1949: cfr. B. M. Apollonj-Ghetti, A. Ferrua, E. Josi y E. Kirschbaum, *Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro Vaticano*, I (Ciudad del Vaticano, 1951), 14 ss., figs. 2 y 3. El segundo de ellos es un altar dedicado por Alfenius Ceionius Iulianus Kamenius *taurobolio criobolique precepto* el 19 de julio del 374. Añade mucho a nuestro conocimiento de este hombre; cfr. *A New Document*, p. 211 y tabla, No. (11). Para su epitafio cfr. Dessau, I. L. S. 1264 (385 d.C.). Otras dos inscripciones, muy similares entre sí, C. I. L., vi. 1675, cfr. 31902 y 31940, pertenecen al período entre el 374 y 385 d.C. Según un altar dedicado por Ga...os, sacerdote de Magna Mater, y publicado por O. Marucchi, *Notizie degli Scavi di Antichità* (1922), pp. 81-87 (cfr. más abajo p. 226, nota 66), el culto del *Phrygianum* fue reanudado tras una interrupción de veintiocho años. E. Josi lo ha puesto en relación con las obras en la basílica de Constantino, un período durante el cual el culto en el santuario vecino de la Magna Mater había cesado; cfr. J. Carcopino, *Etudes d'Histoire chrétienne* (1953), pp. 129-34, y especialmente M. Guarduci, *Cristo e san Pietro in un documento preconstantiniano della necropoli Vaticana* (Roma, 1953), pp. 65-69, 98 ss., notas 162-79.

De entre ellos los más prominentes son Vettio Agorio Praetextato y su mujer, Fabia Aconia Paulina, que murieron en el 384 y 385, respectivamente. Su monumento funerario está ahora en el Museo Capitolino³⁵. El *cursus honorum* de Praetextato cita primero sus sacerdocios y después —*in re publica vero*— sus cargos políticos; después vienen las asociaciones religiosas de Paulina. Ambos habían sido iniciados en los misterios de Eleusis, Lerna y Egina, sin duda durante el proconsulado de Praetextato en Acaya, para el que fue nombrado por el emperador Juliano. Durante el reinado de Valentiniano I había protegido estos misterios contra el intento del emperador de hacerlos ilegales. La parte en prosa del epitafio termina con la frase «Vivieron juntos en armonía cuarenta años» (hi coniuncti simul vixerunt ann. XL). Los dos lados y la parte trasera del altar contienen conmovedores poemas en senarios yámbicos, en los cuales Praetextato se dirige a su mujer por última vez y ella, a su vez, a su marido.

Acerca de las asociaciones religiosas del sucesor de Praetextato en el liderazgo de los paganos, Virio Nicómaco Flaviano, nuestra fuente principal continúa siendo el *Carmen adversus Flavianum*. Es innecesario decir que un documento tan parcial tiene que ser usado con gran cautela. Aun así, el *Carmen* parece indicar que Flaviano estaba involucrado en todos los cultos que habían sido favorecidos por Praetextato. En la inscripción en su honor encontrada en el Palacio de los Simachi en el Caelio, sólo se menciona su pontificado, y la nueva inscripción de Leptis, fechada en el 376, año en el que Flaviano era *vicarius Africae*, y publicado en 1950 por Julien Guey, no nos ofrece ninguna nueva información pertinente³⁶.

Entre los hombres y mujeres que se hicieron notar en su lucha por la causa pagana, debemos recordar a otra familia. Se trata de los Ceionii, que pudieron jactarse de contar con el emperador Juliano en su rango³⁷. Tres de los más eminentes miembros de la familia toman parte en la discusión de las *Saturnalia*³⁸ de Macrobio.

³⁵ C. I. L., vi. 1779=Dessau, I. L. S. 1259=*Anthol. lat.*, ii. 1, ed. Buecheler, no. 111. Cfr. *A New Document*, pp. 204-8, 242-4.

³⁶ *A New Document*, p. 230. Para la inscripción de Coelius cfr. C. I. L., vi. 1782=Dessau, I. L. S. 2947. Para la inscripción de Leptis cfr. J. Guey, «Flavius Nicomache et Leptis Magna», *Rev. des. Et. Anc.*, lii (1950), 77-89, y J. M. Reynolds y J. M. Ward Perkins, *The Inscriptions of Roman Tripolitana* (British School in Rome, sin fecha), p. 134, nota 475.

³⁷ *A New Document*, pp. 212 ss. y, especialmente, nota 36. Cfr. más abajo p. 224. Addenda.

³⁸ Publius Ceionius Caecina Albinus, *consularis Numidiae* (c. 365), y su hijo Coecina Decius Albinus, *praefectus urbi* 402, y Ceionus Rufius Albinus, *praefectus urbi* 389-91; cfr. Seeck, *Symmachus*, pp. clxxv, clxxviii, clxxx-clxxxii; J. Sundwall, *Weströmische Studien* (Berlín, 1915), p. 44, Nos. 11-13.

Los lectores de Amiano Marcelino recordarán a otro famoso personaje llamado Ceionius, C. Ceionius Rufius Volusianus, también llamado Lampadius. Era *praefectus praetorio Italiae* en el 355 y se hizo particularmente odioso como *praefectus urbi* en el 365; «un hombre», por citar a Ammiano, «que se llenaba de indignación si no le alababan cuando escupía, porque pensaba que incluso esto lo hacía con mayor habilidad que cualquier otro». Ammiano menciona como ejemplo de su vanidad su manía de hacer inscribir su nombre en los monumentos erigidos por los emperadores, como si hubieran sido construidos y no simplemente restaurados por él. Su casa sobre el Quirinal fue asaltada una vez por una muchedumbre enfurecida porque había confiscado material de construcción sin haber pagado una indemnización³⁹. Todavía vivía en el 371. Falta en la lista de las personalidades paganas publicadas por sí en 1945, pero su esposa, Caecinia Lolliana, un hijo, Ceionio Rufo Volusiano, y una hija, Sabina, sí figuraban⁴⁰. Sabina, como *tauroboliata*, dedica un altar a Attis y a la Magna Mater; también era una iniciada en los misterios de Hécate. Caecinia Lolliana era sacerdotisa de Isis y su hijo, en el 390, sufrió el *taurobolium*, en el santuario del Vaticano, por segunda vez en veinte años: «iterato viginti annis expletis taurobolio suo». Se podría haber conjeturado que el cabeza de familia había compartido, si no inspirado, sus opiniones religiosas. La prueba se descubrió en 1941, pero no fue publicada en América hasta después de la guerra. Durante la excavación del precinto triangular dedicado a la Magna Mater y a otras divinidades vinculadas, situado cerca de la Porta Laurentina en Ostia, se descubrió una estatua de Dionisos o Liber en el pequeño santuario de Attis, en el cual, casi un siglo antes, en las excavaciones de Visconti, ya se habían encontrado importantes obras escultóricas. En la base se puede leer la siguiente inscripción: «Volusianus v(ir) c(larissimus) ex praefe(c) tis tauroboliatus d(ono) d(edit)»⁴¹. La inscripción debe ser posterior al 365, año en el cual detentó la *praefectura urbi*, pero no puede fecharse más exactamente. Está, desde luego, muy relacionada con el grupo de inscripciones procedentes del santuario del Vaticano y demuestra que el recinto sagrado de Ostia era también eminente en

³⁹ Amiano Marcelino, xxvii, iii, 5-10.

⁴⁰ *A New Document*. Cfr. especialmente C. I. L., vi. 512=Dessau, I. L. S. 4154 y C. I. L. vi. 30966. Otro hijo de Lampadius fue ejecutado en el 371 acusado de *codicem noxiarum artium... descripsisse*, a pesar de la intervención de su padre (Amiano Marcelino, xxviii, i.26).

⁴¹ H. Bloch, *Notizie degli Scavi Antichità (Attidel' Accademia dei Lincei)*, lxxviii (1953), 272 ss. (con la bibliografía precedente); Meiggs, *Roman Ostia*, p. 212.

la segunda mitad del siglo iv. Por otra parte, la dedicatoria de Volusiano Lampadio a la Magna Mater nos recuerda la inscripción, anteriormente mencionada, de Numerio Proiecto, que testimonia la restauración del templo de Hércules en Ostia. Se puede añadir, de pasada, que el nombre de Volusiano aparece repetidamente también en las columnas que se encontraron almacenadas en el pórtico en torno al templo de los *Fabri Navales*, algunas de las cuales fueron utilizadas para la construcción de la cercana iglesia cristiana. Cuatro de ellas llevan la inscripción: *Volusiani v.c.* y una: *Ru. Bo.* = Ru(fi) Bo(lusiani). Estas inscripciones son una clara confirmación, procedente de Ostia, de las críticas de Ammiano Marcelino a Volusiano ⁴².

El interés de todo el círculo de Símaco en Ostia era ya bien conocido a través de su correspondencia. El mismo poseía un *praedium Ostiense* y, en el 398, fue invitado a las *nuptiae Ostiensis* del hijo de uno de sus pares, llamado Salustio ⁴³. Las nuevas excavaciones en Ostia han sacado a la luz restos fascinantes de elegantes casas que debieron pertenecer a acaudalados señores. Es obvio que fueron construidas en el siglo iv, durante el período de decadencia general de la ciudad. Estas casas han sido hábilmente estudiadas por Giovanni Becatti ⁴⁴, y a modo de ejemplo recordamos dos edificios característicos; la Domus de la Fortuna Annonaria y el Nymphaeum de los Erotes ⁴⁵. Desgraciadamente, los propietarios de estas casas son anónimos para nosotros, de la misma manera que permanece anónima la espléndida estatua del Museo de Ostia que se encontró cerca de los baños del Foro. Es más que probable que conozcamos al hombre representado, pero no hasta el punto de ser capaces de decir quién es. El hecho de que Ragonio Vincentio Celso, *praefectus annonae*, hacia fines de los 80, hubiera ordenado la restauración de muchos edificios en el área del Foro, podía hacerle un candidato probable, si la barba no fuera un argumento en contra de la interpretación de este oficial cristiano y enemigo de Símaco ⁴⁶.

⁴² H. Furhmann, *Epigraphica*, iii (1941), 1087; Bloch, *Notizie*, 272 ss.

⁴³ *Ostiense praedictum*: Ep. i. 6.2; ii. 52. 2 (383 d.C.); vi. 72. *Suburbanum viae ostiensis*: vi. 66 (398 d.C.); cfr. vi. 8. *Nuptiae ostienses* de Salustio: vi. 35 (398 d.C.). Cfr. Seeck, *Symmachus*, pp. lxiii ss.; Meiggs, *Roman Ostia*, pp. 264, 213.

⁴⁴ G. Becatti, «Case ostiensi del tardo Impero», *Bollettino d'Arte*, ii (1948), 102-28; iii (1948), 197-224.

⁴⁵ Domus della Fortuna Annonaria: Reg. V, Inst. ii. 8. Ninfeo degli Eroti: Reg. IV. Ins. iv. 1. Cfr. G. Calza, G. Becatti, I. Gismondi, G. De Angelis D'Ossat y H. Bloch, *Scavi di Ostia*, i, (1953), 156-83, especialmente 158 ss.

⁴⁶ Acerca de la estatua cfr. R. De Chirico Calza, *Bull. della Commissione Archeol. Comunale*, lxxix (1941), 113-28; Museo Ostiense (1947), pp. 13, 44; G. Becatti, loc. cit., 216. Acerca de Vicentius Ragonius Celsus cfr. Becatti,

La descripción de Volusiano Lampadio hecha por Ammiano Marcelino nos pone en guardia contra una idealización indiscriminada de la aristocracia romana ampliamente pagana. Aún más significativas son dos amplias digresiones en las que Ammiano somete a esta aristocracia a una mordaz censura (XIV.vi. XXVIII.iv). Critica especialmente su vanidad y arrogancia y su falta de verdadera cultura. *Detestates ut venena doctrinas*. Algunos de estos aristócratas limitaban sus lecturas a Juvenal y Mario Máximo, el autor de las biografías de los emperadores que usaron e imitaron los compiladores de la *Historia Augusta* ⁴⁷.

Ammiano habla aquí, como él mismo admite cándidamente, con cierto resentimiento. Aparentemente él, un *honestus advena*, un honorable extranjero, era tratado con arrogancia en las casas de algunos de estos grandes. Su resentimiento era similar al de Juvenal (de quien podía haber tomado prestadas algunas pinceladas); y su indignación fue aún mayor cuando, con ocasión de una esperada falta de alimentos, los extranjeros fueron expulsados de Roma, «sectatoribus disciplinarum liberalium sine respiratione ulla extrusis» (los representantes de las artes liberales, que eran poco numerosos, fueron expulsados sin previo aviso), mientras a 3.000 bailarinas (me viene a la mente el famoso mosaico de Piazza Armerina) se les permitió quedarse sin más preguntas ⁴⁸.

Por otra parte, Amiano habla con mucho cariño y respeto de algunos de los que nos estamos ocupando, especialmente de Antioquía, un hombre de una categoría equivalente a la de Libanio, hubiera podido permanecer en Oriente si hubiera querido. Klingner ha subrayado la decisión de Amiano de irse a Roma y escribir, con grandes dificultades, su historia en latín, lo que muestra el extraño poder de atracción que Roma, la *urbs venerabilis*, en palabras de Ammiano, ejercía aún entonces ⁴⁹.

ibid.; H. Bloch, *Studies Presented to David M. Robinson*, ii (Saint Louis, Missouri, 1953), 412 s. Cfr. más abajo, p. 231 Addenda.

⁴⁷ Cfr. W. Hartke, *Römische Kinderkaiser* (Berlín, 1951), p. 52; A. Alföldi, *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire* (1952), pp. 52 ss. El pasaje citado se ha tomado de Ammiano Marcelino, xxvii. iv. 14. Cfr. xiv. vi. 18: «et bybliothecis sepulcrorum ritu in perpetuum clausis» (mientras las bibliotecas están cerradas para siempre como tumbas).

⁴⁸ Amiano Marcelino, xvi.vi. 12, 19. Mosaico de Piazza Armerina: L. Bernabó Brea, *Musei e monumenti in Sicilia* (Novara, 1958), p. 144.

⁴⁹ Praetextatus: Amiano Marcelino, XXII. vi. 6: *praedarum indolis gravitatisque prisco senatori*; en XXVII.ix. 8-10. Amiano alaba su comportamiento como *praefectus urbi* (367-8 d.C.), exaltando su *integritas* y *probitas*, especialmente con ocasión de los disturbios entre los seguidores de Dámaso y Ursino. Flaviano: XXVIII. vi. 28. Klingner, loc. cit., p. 492. *Urbs venerabilis*: Amiano Marcelino XIV, vi. 5.

Si Ammiano presenta un cuadro bastante desfavorable de lo que podemos llamar la masa de la aristocracia romana, sus líderes han sido brillantemente retratados en una obra que quizá es el documento más importante del renacimiento pagano: las *Saturnalia* de Macrobio, un libro rara vez estudiado por sí mismo⁵⁰. Verdaderamente, las *Saturnalia* es una mina de información anticuarística, ya que el autor utilizó fuentes que no se han conservado. Pero tanto el esquema de los diálogos como sus principales objetivos son también muy significativos. Los hombres que, tiempo antes del 385, se reunían la víspera de las Saturnalia y los dos días del festival, en las casas de Praetextato, Nicómaco Flaviano y Símaco, eran los conocidos líderes de la oposición pagana. Entre los otros están el *pontifex* Caecina Albinus, el contemporáneo y amigo de Símaco (quien posteriormente tendría en sus rodillas a su nieta cristiana, Paula, según el testimonio de San Jerónimo), su hijo Decio y su pariente más lejano Rufio Albino⁵¹. También Macrobio pertenece a la misma clase. Su culta comitiva tiene a su mejor representante en Servio, el famoso comentarista de Virgilio. Se pone de relieve, especialmente, su modestia entre esta concurrencia, pues impresionaba tanto por su cultura como por su nobleza (I.IV.4) «in hoc coetu non minus doctrina quam nobilitate reverendo».

Lo que extraña inmediatamente al lector es la *urbanitas* con la que estos grandes hombres conversan entre sí, una *urbanitas* que nos es familiar a partir de los diálogos de Cicerón. Si recordamos que, al menos dos de las figuras principales: Praetextato y su sucesor Flaviano, estaban muertas cuando la obra fue escrita, resulta obvio el deseo de Macrobio de volver a evocar en su diálogo a un grupo admirable de hombres eminentes, tan obvio como la obra en la que se inspiró —él, el comentarista del *Somnium Scipionis*— la *De Republica* de Cicerón. Tal como Cicerón había evocado a Escipión y su círculo, así Macrobio hace revivir a los últimos paganos de Roma. Para dar un significado más dramático a su obra, Cicerón la hace discurrir poco antes de la muerte violenta del héroe y la muerte y la transfiguración inminente de Escipión y el trágico des-

⁵⁰ Me es grato anunciar que está en preparación una nueva edición crítica de las *Saturnalia*, a cargo de James A. Willis, de la Universidad de Londres, quien recientemente ha dado una interesante explicación de la tradición manuscrita de esta obra: «De codicibus aliquot manuscriptis Macrobianae *Saturnalia* continentibus», *Rhein. Mus.*, c (1957), 152-64. Acerca de las *Saturnalia*, como documento de su tiempo, cfr. Klingner, loc. cit., pp. 488-91; *A New Document*, pp. 206 ss.

⁵¹ Para los Ceioni cfr. arriba p. 210, nota 15, S. Jerónimo, *Ep.*, cvii.1. El *terminus ante quem* para la ficticia fecha del diálogo, es la muerte de Praetextato en el 384.

tino del gran estadista y del Estado Romano, en el *Somnium Scipionis*, no puede dejar de conmover al lector. Los simpatizantes contemporáneos de Macrobio deben haber sido igualmente conscientes del destino que había sorprendido a los dos principales líderes y a su causa. Puede probarse fácilmente que esta relación entre las *Saturnalia* y el *De republica* es deliberada. El mismo Macrobio dice:

«Neque enim Cottae, Laelii, Scipiones amplissimis de rebus, quoad Romanae litterae sunt, in veterum libris disputabunt, Praetextatos vero, Flavianos, Albinos, Synmachos et Eustathios, quorum splendor similis et non inferior virtus est, eodem modo loqui aliquid licitum non erit» («Si hombres como Cotta, Laelio y Escipión continuaron discutiendo los problemas más importantes en los libros de los antiguos mientras duró la literatura romana, a hombres de similar altura y de no menor mérito como Praetextato, Flaviano, Albino, Símaco y Eustaquio se les deberá, ciertamente, permitir hablar del mismo modo» (I.i.4)⁵².

El primer libro de las *Saturnalia* es particularmente importante porque ofrece a Praetextato la oportunidad de pronunciar tres discursos que, además de la información que contienen, ayudan a caracterizar al orador. Hace remontar su *cognomen* al episodio narrado por Aulus Gellius sobre el muchacho Papirio, que se ganó el nombre de Praetextato como premio a su discreción⁵³. Si el mismo Praetextato creía en esta derivación, el nombre ilustra bien las cualidades por las que era conocido: su habilidad diplomática, unida a la *probitas* e *integritas*, que demostró como *praefectus urbi* en el 367, en medio de los sangrientos excesos ocurridos entre los seguidores de los dos pretendientes al trono papal, Dámaso y Ursino. Tanto Amiano como Macrobio enfatizan su *gravitas* que, sin embargo, según Amiano, no le quitaba el afecto de sus conciudadanos⁵⁴. Macrobio (I.iv.2) nos describe la ecuanimidad de Praetextato frente a las insolentes provocaciones del intruso Evángelo. Como es el único que posee un conocimiento de temas sagrados (*sacrorum omnium unice conscius*) es él quien explica el origen de las *Saturnalia* (I.vii.17 ss.). Pero su contribución más importante es la demostración de que según la *ratio divina* casi todos los dioses *ad solem referunt*, son manifestaciones del Sol. Se trata de una teología solar propuesta por el *pontifex Solis* en la que Apolo, Minerva, Liber, Marte, Mercurio,

⁵² La mención de (C. Aurelius) Cotta, cónsul en el 75 a.C., indica que Macrobio tenía también otros diálogos en mente (*De oratore* y *De natura deorum*).

⁵³ *Saturn.*, I. vi. 18-26; cfr. Gellius, I.23.

⁵⁴ Cfr. arriba p. 214, nota 24; Macrobio, *Saturnalia*, I.v.d: Praetextato habla *moralis ut adsolet gravitate*.

Salus y Esculapio, Hércules, Serapis, Adonis, Attis, Osiris, Horus, el Zodíaco, Némesis, Pan, Saturno, Júpiter y Adad eran identificados con el Sol⁵⁵.

La restauración del *Porticus Deorum Consentium*⁵⁶, se puede explicar también bajo esta perspectiva. El monumento atraía a Praetextato porque veía en los doce dioses, por usar las palabras de Fabia Paulina en el epitafio de su marido, el *numen multiplex* del único dios Sol. Su expresión «divumque numen multiplex doctus colis» describe admirablemente la esencia de la teología de Praetextato. Al final de su discurso (I.xxiv.1), sus amigos le alaban, con razón, como el único completamente al corriente de la naturaleza secreta de los dioses —«afirmantes hunc esse unum arcanae deprum naturae conscium».

Es significativo que Praetextato sea una especie de predecesor de Boecio: tradujo la paráfrasis de Temistio de la *Analítica Anterior* y *Posterior* de Aristóteles, como sabemos por el propio Boecio y por una alusión de Fabia Paulina⁵⁷.

La producción literaria del círculo en torno a Símaco es digna de un examen ulterior. Nicómaco Flaviano escribió, parece que mientras era *praefectus praetorio*, unos *annales* que dedicó a Teodosio. En la inscripción proveniente del Caelio es llamado *historicus disertissimus*. Se cree que su obra fue utilizada por Ammiano Marcelino. También tradujo al latín la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato. Así, en una de sus obras conserva la tradición romana, mientras en la otra divulga una contrapartida pagana a Cristo, quien como el mismo Cristo realizaba milagros⁵⁸. Aunque en las obras paganas de esta época no hay casi señales de la existencia del cristianismo, quizá por desprecio o por prudencia⁵⁹, estas obras propagaban, a menudo, la causa pagana. Las *Saturnalia* de Macrobio es un caso relevante: su propósito principal es presentar la *Eneida* de Virgilio casi como una biblia pagana (si se puede permitir esta expresión). El monumental comentario de Servio del poema tiene indirectamente el mismo propósito.

Es bien conocido el importante papel que la *Eneida* juega en la *Historia Augusta*, un *corpus* que, en mi opinión, fue compilado

⁵⁵ I. xvi. I. xxiv. Para una discusión de este discurso cfr. *A New Document*, pp. 207-9.

⁵⁶ Cfr. arriba p. 204. Para una conexión con la interpretación neoplatónica de los doce Césares de Salustio, cfr. A. D. Nock, *Sallustius* (1926), pp. lvii, ciii.

⁵⁷ K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, en *Ueberwegs Grundriss* (12.^a ed.), i (1926), 648, 651.

⁵⁸ Cfr. arriba p. 211. Klinger, loc. cit., p. 497; Alföldi, *Die Kontorniaten*, pp. 59.74; Hartke, op. cit., pp. 329, 333.

⁵⁹ A. Momigliano, arriba p. 99.

en el período del que nos estamos ocupando, pero difícilmente por uno de los propios líderes, como ha intentado demostrar Hartke atribuyéndoselo al hijo de Nicómaco Flaviano, una hipótesis que el propio autor ha abandonado, en gran medida, en su libro *Römische Kinderkaiser* (1951). Sería una presunción intentar resolver en pocas palabras un problema tan difícil como el de la autoría de la *Historia Augusta*. Pero cuando uno recuerda el triste cuadro de las aspiraciones intelectuales de la clase superior romana trazado por Amiano Marcelino, no puede dejar de presentarse si los autores de la compilación no tendrían en mente, como eventuales lectores, la base superficial de este grupo, todavía ampliamente pagano, y si no quisieron sustituir las biografías imperiales de Mario Máximo con una obra subdividida en un número igual de partes y dotada de la misma cualidad que el público tanto admiraba en este imitador de Suetonio⁶⁰. Como instrumento de propaganda pagana la *Historia Augusta* no es eficaz.

La voluminosa correspondencia de Símaco, que ha decepcionado a tantos lectores, puede ser juzgada objetivamente sólo si se considera que fue muy censurada por su hijo cuando la publicó tras la muerte de su padre, suprimiendo, sin duda, muchas de las cartas más interesantes que se referían a la rebelión del 393 ó 394, y que habrían comprometido todavía más a la familia, a causa de sus íntimos lazos con el principal culpable, Virio Nicómaco Flaviano. Aun así, Símaco es el autor de la tercera *relatio* sobre el altar de la Victoria que permanece para siempre como uno de los documentos más impresionantes del paganismo moribundo.

Un reciente y espectacular descubrimiento de Augusto Campana nos ha proporcionado unos versos de uno de los corresponsales de Símaco. Se encontraban contenidos en una anónima síloge de epigramas, probablemente compilado en el siglo V, y que ha sido rápidamente editada por Franco Munari con el título *Epigrammata Bobbiensia*, Roma, 1955⁶¹. Su autor es Naucelio, un hombre que parece que era una generación mayor que Símaco y a quien están dirigidas siete cartas del tercer libro. En una de ellas Símaco menciona un «carminum tuorum codicem». Naucelio era vecino de Símaco: ambos vivían en el Caelio⁶². De la síloge descubierta en Bobbio en

⁶⁰ Cfr. S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo* (Roma, 1951), p. 367. Cfr. arriba pp. 213 ss.

⁶¹ El volumen de Munari (II) será seguido por el volumen I en el que Augusto Campana expondrá la historia textual de la colección. Entre las revisiones cfr. especialmente O. Weinreich, *Gnomon*, xxxi (1959), 239-50; H. Dahlmann, *Gymnasium*, lxxiii (1956), 558 ss. (cfr. abajo p. 231 Addenda).

⁶² Acerca de Naucellius cfr. Seeck, *Symmachus*, p. ccxxvi; W. Kroll, en

el siglo xv y que volvió a desaparecer poco después sin dejar ningún rastro, existe una copia hecha por un humanista en el Cod. Vat. lat. 2.836. Fue en este manuscrito en el que Campana redescubrió la colección.

Los epigramas 2-9 son claramente del propio Neucelio. Describen su villa cerca de Spoleto; en una de ellas el baño de la villa se dirige al *hospes*, advirtiéndole que es muy pequeño para acoger a más de unos pocos a la vez. El tema de dos de sus epigramas es su autorretrato. Cerca de 30 pasajes son traducciones de la *Anthologia Palatina*, algunos de ellos compuestos en competencia con Ausonio, evidentemente para demostrar la posibilidad de mantenerse más fiel al original de lo que había hecho Ausonio⁶³. Un poema⁶⁴ está dedicado a los baños de Nonio Atico Máximo, cónsul en el 397, otro⁶⁵ es la traducción de Anicio Probino, cónsul en el 395 junto a su hermano Olybrio. Ambos hermanos eran cristianos, pero estaban mucho más interesados en la actividad literaria de los círculos paganos. Arusiano Messio *vir clarissimus* les dedicó el *Exempla elocutionum ex Vergilio, Sallustio, Terentio, Cicerone digesta per litteras*, que todavía conservamos y en el cual cita a Símaco. De esta forma, parece que Arusiano estuvo también cercano a Símaco. Realmente los *Epigrammata Bobiensia* arrojan una interesante luz acerca de las tendencias clasicistas del círculo de Símaco.

Estos gustos no se manifestaban sólo en la literatura. Sobreviven algunas obras de arte de este período que han llevado a los arqueólogos a hablar de un Renacimiento Teodosiano⁶⁶, con un término poco afortunado dado el carácter decididamente pagano de estas obras. La obra que muestra la inspiración clásica en su forma más pura es el famoso díptico de marfil con las inscripciones NICOMACHORUM y SYMMACHORUM, actualmente en el Museo Cluny de París y en el Victoria and Albert Museum de Londres, respectivamente. La actitud clásica de las dos sacerdotisas es sorprendente. Una de ellas tiene los atributos de los cultos de Ceres y de la Magna Mater (antorcha, pino y címbalos); la otra tiene los de Liber y Júpiter (corona de yedra y roble). La ocasión para la que se hizo este

Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, xvi. 2, 1898; Munari, op. cit., pp. 22 ss.; Weinreich, op. cit., p. 240.

⁶³ Munari, op. cit., pp. 36-38. Weinreich, loc. cit., p. 244.

⁶⁴ Cfr. Munari, op. cit., pp. 21 y 28; A. Campana, *Annali della Scuola Normale di Pisa*, xxvii (1958), 121; J. Sundwall, op. cit., p. 103, n. 386.

⁶⁵ Edid. Keil en *Gramm. Lat.*, vii (1880), 437-514; cfr. Munari, op. cit., p. 28, n. 3.

⁶⁶ Cfr. . Dorhn, *Mitteil. d. deutsch. archäol. Inst.*, II (1948), 126 ss., también para la bibliografía precedente; y, en general, A. Rumpf, *Stilbasen der spätantiken Kunst* (Cologne, 1945).

díptico fue probablemente la boda de la hija de Símaco y del hijo de Nicómaco, celebrada muy probablemente el 393-4 ⁶⁷.

Otro díptico muy relacionado con el tema, aunque no de la misma calidad, conservado ahora en Liverpool, muestra a Esculapio y a Salus, ambas divinidades vinculadas con el Sol por Praetextato en su discurso en Macrobio ⁶⁸. Algunas de las obras más excepcionales de este grupo, como el Lanx Corbridge y el tesoro de Mildenhall fueron encontrados en Inglaterra ⁶⁹. Es difícil negar su carácter esencialmente pagano, aunque existen figuras comparables y de un estilo similar en obras realizadas por cristianos, por ejemplo el famoso *missorium* de Teodosio en Madrid y el cofre nupcial de Proiecta, en el British Museum ⁷⁰.

Si tuviéramos que interrumpir nuestra relación aquí, tendríamos que despedir al último renacimiento pagano de Occidente definiéndolo como una de tantas luchas desafortunadas por una causa perdida tan abundantes en la historia de la humanidad. Aunque podríamos añadir que esta controversia tuvo lugar en un momento histórico especialmente importante, su significado sería aún estrictamente académico. Pero los últimos romanos no dejaron la escena de la historia sin haber hecho su última contribución. En su esfuerzo por proteger la tradición romana, dedicaron una atención especial a preservar la literatura latina.

⁶⁷ Cfr. arriba p. 208, n. 5. La explicación más verosímil de esta obra de arte es, aún, la de que el díptico se realizó con ocasión de una de las dos bodas entre miembros de las dos casas, o en el 393-4 ó en el 401. R. Delbrück se opone a esta interpretación en *Die Consulardiptychen* (1929), pp. 209 ss., lámina 54, y posteriormente en *Bonner Jahrb.*, clii (1952), 174. Cfr. también *A New Document*, p. 229; Alföldi, *Die Kontorniaten*, pp. 42, 63, 68; W. F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und der frühen Mittelalters* (Römisches Germanisches Zentralmuseum zu Mainz, Katalog vii) (Mainz, 1952), p. 39, n. 55, lám. 14. Para los símbolos de Magna Mater véase el altar de Ulpianus Egnatius Faventinus del 376 d.C. (C. I. L., vi. 504=Dessau, I. L. S. 4153; cfr. *A New Document*, tabla n. 14), en el dibujo publicado por Pietrangeli, *Bull. della Comm. Archeol. Comunale*, lxxviii (1940), 237 ss., y el altar del sacerdote Ga...os discutido arriba, p. 209, n. 8.

⁶⁸ Delbrück, *Consulardiptychen*, p. 215, lám. 55; *Bonner Jahrb.*, cliii (1952), 174; Volbach, op. cit., n. 57. Para el discurso de Praetextato, cfr. arriba, p. 200.

⁶⁹ Corbridge Lanx: Haverfield, *J. R. S.*, iv (1914), lám. 1; T. Dohrn, «Spätantikes Silber aus Britannien», *Mitteil d. deutsch. archäol. Inst.*, ii (1948), p. 116 y ss.; Rumpf, op. cit., p. 21. Tesoro de Mildenhall: Dohrn, op. cit., pp. 67 ss.; T. D. Kendrick, *The Mildenhall Treasure. A Provisional Handbook* (Londres, Brit. Mus., 1947).

⁷⁰ *Missorium* de Teodosio: Delbrück, *Spätantike Kaiserporträts* (1933), página 200, lám. 94; Dohrn, loc. cit., p. 93; Rumpf, op. cit., pp. 20-25; Cofre de Proiecta: O. M. Dalton, *Catalogue of Early Christian Antiquities...* (Londres, Brit. Mus., 1901), No. 304, láms. 13 y ss.; Dohrn, loc. cit., *passim*.

En las *Saturnalia* de Macrobio, Rufo Albino, en un determinado momento, expresa muy bien el apasionado interés de su círculo por salvaguardar la antigua herencia (III.xiv.2): «Vetustas quidem nobis semper, si sapimus, adoranda est». Por el contrario, Servio, en la misma obra crítica su época por no demostrar un interés suficiente por la primitiva literatura latina cuando dice (vi.ix.9: «Nam quia saeculum nostrum ab Ennio et omni bibliotheca vetere descivit, multa ignoramus, quae non laterent, si veterum lectio nobis esset familiaris» («porque nuestra época huye de Ennio y de toda la antigua literatura, ignoramos muchas cosas que no permanecerían oscuras si tuviéramos más familiaridad con los autores antiguos»).

Amiano Marcelino se convierte en este punto, sin saberlo, en un testigo muy importante. Recordemos su crítica a la clase superior por limitar sus lecturas a Juvenal y Mario Máximo⁷¹. No es ciertamente casual que en dos manuscritos de Juvenal, el Laurentianus y el Leidensis, se encuentra una *subscriptio* que dice: «Legi ego Niceus apud Serbium magistrum Romae et emendavi». La interpretación general de esta frase es que Niceo, un alumno de Servio, corrigió un manuscrito de Juvenal bajo la supervisión de su maestro. De este manuscrito corregido provienen muchos de nuestros manuscritos⁷². Mario Máximo fue una fuente importante para los compiladores de la *Historia Augusta*. El mismo Ammiano Marcelino continuó la gran obra de Tácito, que en los dos siglos y medio precedentes había ejercido bien poca influencia en la literatura. Syme, apropiadamente, llama a Ammiano «el heredero de Tácito en todos los sentidos»⁷³.

Como en el caso de Júpiter, existen otras *subscriptions*, casi siempre copiadas de manuscritos anteriores, que constituyen una documentación de valor incalculable de la obra de salvación llevada a cabo por la élite de la aristocracia pagana, aunque posteriormente cristiana, y de sus cultos colaboradores, cuya cooperación se muestra claramente en las *Saturnalia*. Bastará dar aquí unos pocos ejemplos⁷⁴.

En el famoso Cod. Laurentianus 68, 2, que contiene las *Metamorfosis* de Apuleyo y los últimos libros de los *Anales* de Tácito, así como lo que queda de las *Historias*, se encuentra el siguiente *subs-*

⁷¹ Arriba, pp. 214-217.

⁷² U. Knoche, *Die römische Satire* (2.^a ed., Göttingen, 1957), p. 95; W. V. Clausen, *Persi et Iuvenalis Satire* (Oxford, 1959), pp. x-xii.

⁷³ R. Syme, *Tacitus* (Oxford, 1958), p. 502, n. 8.

⁷⁴ El único tratamiento completo de las suscripciones es aún la admirable obra de Otto Jahn «Über die Subscriptionsen in den Handschriften römischer Classiker», *Berichte der Sachs. Gesellsch. der Wissensch.* (1851), pp. 327-72.

criptio al final del libro 9 de las *Metamorfosis*⁷⁵: «Ego Sallustius legi et emendavi Romae felix Olybrius et Probino v. c. cos. in foro Martis controversiam declamans oratori Endelexio. Rursus Constantinopoli recognovi Caesario et Attico cos». Los dos años citados son el 395 y 397, respectivamente. Salustio es un miembro de la familia cercana Símaco y es mencionado por él precisamente en estos años⁷⁶. Que la obra de Apuleyo disfrutó de cierta popularidad entonces se demuestra por los *contorniati*⁷⁷. El último libro debe haber ejercido una cierta atracción en los adoradores de Isis. Marrou ha demostrado que tanto el Foro de Augusto —que es el mencionado aquí— y el Foro de Trajano, fueron usados en este período con propósitos escolásticos. El Foro de Augusto también se menciona en una *subscriptio* del cod. Arondellianus K. de Marcial fechado en el 401, que comienza: «Emendavi ego Torquatus Bennadius in foro divi Augusti Martis»⁷⁸. Este es Fl. Gennadi Félix Torquato a quien Claudiano dedicó uno de sus poemas⁷⁹. El *protector domesticus* Fl. Iulio Tryforiano Sabino corrigió su manuscrito de Persio en Barcelona y Tolosa en el 402 en el treintaavo año de su vida, mientras era militar: «Legi prout potui sine magistro emendans»⁸⁰.

Para la actividad de Praetextato en este campo tenemos el testimonio de su mujer en el poema que le dedica, donde ella dice que él mejoró obras escritas en ambas lenguas *legendo*⁸¹. El hecho de que no sobreviva ninguna traza de sus esfuerzos puede servir de advertencia para quien crea que poseemos algo más que una fracción de datos. La mayor parte de los escribas tardíos no copiaban las *subscriptiones* que encontraban en sus modelos.

Es oportuno concluir con la famosa serie de *subscriptiones* conservada, las *subscriptiones* a los libros de la primera década de Livio⁸²:

⁷⁵ H. I. Marrou, «La Vie intellectuelle au Forum de Trajan et au Forum d'Auguste», *Mel. de l'Ecole française*, ii (1932), 93 ss., Jahn, loc. cit., p. 331.

⁷⁶ Cfr. arriba, p. 213.

⁷⁷ Alföldi, *Die Kontorniaten*, p. 90 y lám. XVIII.9. Cfr. arriba p. 209.

⁷⁸ M. Valerii Martialis epigrammaton libri, ed. L. Friedländer, i (Leipzig, 1886), 69; W. M. Lindsay, *The Ancient Editions of Martial with Collations of the Berlin and Edinburgh Manuscripts* (Oxford, 1903), p. 3. No incluido por Marrou en su artículo (arriba, p. 221, n. 5).

⁷⁹ *Carm. min.*, xix (43). Acerca de Gennadius Torquatus, procónsul de Achaia poco antes del 395, cfr. Groag, op. cit., pp. 64 s.

⁸⁰ Jahn, loc. cit., pp. 331 ss.; Persius, ed. W. Clausen (Oxford, 1956), p. viii.

⁸¹ Dessau, *I. L. S.* 1259-8-12; *A New Document*, p. 205 y nota 23; Jahn, loc. cit., p. 341.

⁸² Jahn, loc. cit., pp. 355 ss.; Tite Live, *Histoire Romaine* i (ed. Bayet; París, 1954), pp. xcii-c; Gius. Billanovich, *J. of the Warburg and Courtauld Institutes*, xiv (1951), 199.

- 1) Nicomachus Flavianus v. c. III praefect. urbis emendavi apud Hennam.
- 2) Nicomachus Dexter v. c. emendavi ad exempum parentis mei Clementiani.
- 3) Victorianus v. c. emendabam domnis Symmachis.

El número 3 se encuentra al final de todos los libros de la primera década, el número 1 al final del 6, 7 y 8, el número 2 al final de los números 3, 4 y 5.

Nicomaco Flaviano, el hijo de Virio Nicómaco Flaviano, detentó la prefectura de su ciudad por primera vez en el 393-4. En la inscripción que erigió su hijo Nicómaco Dexter a su abuelo en el 431, su padre es llamado *praef. urbi saepius*⁸³, mientras en su *subscriptio* Flaviano el joven no vaciló en contar el título recibido por Eugenio. La obra se llevó a cabo en una villa de Enna. Puede ser útil recordar que la grandiosa villa del Casale cerca de Piazza Armerina podría encajar en esta descripción.

La *enmendatio* de Livio fue necesariamente el resultado de una colaboración y Dexter ayudó a su padre en la primera década. Victorianus es conocido por haber editado la traducción latina de la vida de Apolonio de Tiana de Filóstrato hecha por Flaviano padre⁸⁴. Aquí le vemos trabajar para los Symmachi. Símaco mismo menciona en el 401 el *munus totius Liviani operis* en el que se estaba ocupando entonces⁸⁵. Si tuvieron éxito en este ambicioso proyecto y si llevaron a cabo la revisión de todo el texto de Livio, es extremadamente dudoso. Pero por una rara coincidencia podemos juzgar lo que esta edición significó para el texto de la primera década. En el famoso palimpsesto de Verona se conserva un manuscrito de esta parte de la obra de Livio que fue escrita justo en el período de la *recensio* de los Synmachi y Nicomachi⁸⁶. Es, a pesar de su venerable edad, de un valor muy limitado para la constitución del texto.

La tradición establecida por el círculo de Símaco, y éste es otro gran mérito de estos hombres, no se interrumpió con el fin de sus aspiraciones religiosas. Las *subscriptiones* duraron, al menos hasta la mitad del siglo IV, y es significativo que la obra se llevara a cabo en una época de creciente barbarización y especialmente por las familias de este círculo. Vettio Agorio Basilio Mavortio, obviamente un pariente y, probablemente, descendiente de Vettio Agorio Prae-

⁸³ C. I. L., vi. 1783 = Dessau, I. L. S. 2948.

⁸⁴ Sidón. Apoll. Ep., viii.3. Ensslin en Pauly Wissowa, *Realencyclopädie*, viii. 2 A (1958), 2072 ss. No. 5. Cfr. arriba p. 217.

⁸⁵ Ep., ix. 13. Jann, loc. cit., p. 338; Bayet, op. cit., pp. xcii s.

⁸⁶ E. A. Lowe, *Cod. Lat. Antiqu.*, iv (Oxford, 1947), No. 499.

textato, se consagró con amoroso cuidado a Horacio y, curiosamente, al poema antipagano de Prudencio *In Symmachum* después del 527, el año en que detentó el consultado, ciento cincuenta años después de la muerte de Praetextato⁸⁷. El comentario de Macrobio al *Somnium Scipionis* fue objeto de la atención del biznieto de Símaco, que había sido uno de los principales participantes del simposio de las *Saturnalia*: «Aurelius Memmius Symmachus v.c. emendabam vel disting. meum Ravennae cum Macrobio Plotino Eudoxio v. c.», este último es indiscutiblemente un descendiente del escritor Macrobio⁸⁸. Pero este mismo Símaco, cónsul en el 485, es el suegro de Boecio⁸⁹, cuyos esfuerzos se dirigieron a fines similares. Boecio, quien ya era cristiano, aunque imbuido de un profundo conocimiento de la filosofía antigua, encontró una muerte trágica a manos del verdugo. El significado de esta prematura desaparición para el desarrollo intelectual de la Edad Media no puede ser evaluado adecuadamente. Merece verdaderamente el título del último romano. En otro sentido este honor pertenece a Virio Nicómaco Flaviano, quien, cuando vio que la Roma para la que había vivido se acercaba al fin, rehusó comprometerse con el nuevo orden y, en vez de ello, eligió la muerte de Catón. Al morir dejó en su propia familia y entre sus amigos, a unos hombres que estaban preparados para salvar, en un mundo que se desintegraba, la parte más valiosa de la herencia de la antigüedad.

ADDENDA

Durante los tres años que han pasado desde que se dio esta conferencia, la actividad en este campo ha sido muy activa. Como ya no era posible —excepto en casos muy especiales— tomar en consideración estas nuevas investigaciones en el presente escrito, quizá sea posible citar algunas de ellas aquí.

En la obra más importante y más reciente sobre la religión romana, la *Römische Religionsgeschichte*, de Kurt Latte (Munich, 1960), los problemas que conciernen a esta conferencia son tratados en las páginas 366-71.

P. 214 (arriba): El llamado *Carmen adversus Flavianum* ha sido estudiado de nuevo por Giacomo Manganaro, «La reazione pagana

⁸⁷ Jahn, loc. cit., p. 353; Klingner, loc. cit., p. 522; Lowe, *Cod. Lat. Antiqu.* v (1950), No. 571a; J. Sundwall, *Abhandlungen zur Geschichte des ausgehenden Römertums*, (Helsinki, 1919), pp. 130-139.

⁸⁸ Cfr. Jahn, loc. cit., p. 347; J. Sundwall, op. cit., pp. 114 ss.

⁸⁹ Seeck, *Symmachus*, p. xl; Sundwall, op. cit., pp. 101-5, 159-62.

a la Roma nel 409-9 d.C. e il poemetto anonimo «contra paganos», *Giornale ital. di filologia*, xiii (1960), 210-24. Lo data después del 400, basándose en supuestos préstamos de Claudiano, ya observados por Th. Birt en 1892. Por cuanto este *terminus post quem* no afecta necesariamente la interpretación usual del poema, intenta demostrar que el poema refleja la reacción pagana en la época del primer sitio de Roma por obra de Alarico en el 408-9, y que está especialmente dirigido contra Gabinius Barbarius Pompeianus, *praefectus urbi* en el 409-9. A pesar del persuasivo aspecto de algunos de los razonamientos de Manganaro, parece dudoso que esta tesis pueda resistir un análisis en profundidad.

P. 211: Acerca de los Ceionii, también el interesante artículo de A. Chastagnol, «Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine du Bas Empire», *Rev. des Et. Anc.* lviii (1956), 240-53. El stemma en la p. 249, incluye sin discrepancias el árbol genealógico de Lampadius, propuesto por primera vez en *A New Document*, p. 212, nota 36.

P. 213, n. 5: La estatua de Ostia debería compararse con el retrato de Virius Audentius Aemilianus, v. c., *consularis Campaniae*, encontrada en Puteoli con la base inscrita y conservada ahora en el Antiquario Flegreo en Pozzuoli. Fue publicada por Mario Napoli en el *Boll. d'arte*, xlv (19-59), 10713, quien lo data correctamente cerca del 370, pocas décadas antes de la estatua de Ostia.

P. 218: Los *Epigrammata Biobiensia* han sido objeto de una monografía de W. Speyer, *Naucellius und sein Kreis. Studien zu den Epigrammata Bobiensia. Zetemata*, xxi (Munich, 1959). La conclusión principal, que Naucellius no fue el compilador de esta colección, como había supuesto Munari en su excelente editio princeps, ahora parece generalmente aceptada (también arriba en el texto). Véase especialmente la minuciosa y crítica recensión del libro de Speyer, publicado por W. Schmid en *Gnomon* xxxii (1960), 340-60.

Desde la aparición de este libro, la bibliografía y los estudios sobre el siglo IV d.C. han aumentado considerablemente. A. Momigliano, que se ocupó de la edición y traducción italiana del mismo, ofreció en su prefacio una serie de libros básicos aparecidos en el intervalo que media entre 1963 y 1968¹. Al pretender hacer lo propio en esta edición castellana he dudado bastante el método a seguir. Se podrían llenar páginas y páginas con una lista de libros, artículos y estudios, pero creo que ello no tendría demasiado sentido porque pienso que el especialista dispone de medios para adquirir dicha información. Pero para el especialista y además para el público interesado o el estudioso y el estudiante, una bibliografía corta, pero sucintamente comentada, puede ser —creo— de mayor utilidad. He pensado además estar atento a la bibliografía española, tanto la de producción propia (muy escasa) como la que se ha traducido (también muy escasa).

Inmediatamente después de la aparición de *The Conflict*, uno de los autores que intervenían en él, el Profesor A. H. M. Jones, publicaba uno de los libros más importantes sobre la época romana tardía, *The Later Roman Empire*, 3 vols. más uno de mapas, Oxford, 1964. Este libro es desde su aparición un punto de referencia básico. Desprovisto de un contenido ideológico-interpretativo en sen-

¹ *Il Conflitto fra paganism e cristianismo nel secolo IV*. Saggi a cura di Arnaldo Momigliano, Einaudi, Torino, 1968, pp. IX-XI.

tido amplio, es un análisis y exposición de todos los problemas de la época que parte casi exclusivamente de la documentación antigua disponible, con excepción —y ello es, quizás, el único y más importante límite del mismo— de la documentación arqueológica y la numismática. Sobre Constantino y su familia la literatura ha continuado siendo abundante. Hay que destacar el libro de Th. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Harvard, 1981, que, en mi opinión, no es un libro innovador respecto a la historiografía sobre el primer Emperador cristiano ni sobre Eusebio, pero que está lleno de observaciones detallistas y de información. Es un libro de referencia. Importantes observaciones sobre Constantino y un excelente tratado sobre la actividad general de los Emperadores romanos se encontrarán en Fergus Millar, *The Emperor in the Roman World*, Londres, 1977. Un libro original y ameno, que trata de la actividad constructiva de los Emperadores del siglo IV y de sus intenciones y significado es el de R. Krautheimer, *Three Christian Capitals. Topography and Politics*, California, Berkeley, 1983 (hay edición italiana: Einaudi, Turín, 1981). Sobre Constancio II hace tiempo que preparo yo mismo un amplio estudio histórico que espero que finalmente verá la luz el año próximo (1990); no obstante, ver R. Klein, *Constantius II und die christliche Kirche*, Darmstadt, 1977. El Emperador Juliano sigue igualmente suscitando controversias y monografías; citaré sólo cuatro: la biografía de G. Bowersock, *Julian the Apostate*, Harvard, 1978, ha tenido un resonante éxito debido a su estilo breve y atractivo y al sentido polémico de su resultante: Juliano fue un fanático reaccionario. Visión opuesta, más intimista y entusiasta (y por tanto más expuesta al panegírico) es la de Polymnia Athanassiadi, *Judian and Hellenism. An Intellectual Biography*, Clarendon Press, Oxford, 1981. Dos libros se separan de esta tendencia biográfica y se centran más en los problemas de la administración y el análisis de la historiografía antigua y de las fuentes de información sobre el Emperador: el de Edgar Pack, *Städte und Steuer in der Politik Julians. Untersuchungen zu den Quellen eines Kaiserbildes*, Latomus, Bruselas, 1986, y el de Javier Arce, *Estudios sobre el Emperador Fl.Cl. Juliano (Fuentes Literarias. Epigrafía. Numismática)*, CSIC, Madrid, 1984.

La producción histórica de Peter Brown es complemento fundamental a todos los temas tratados en *The Conflict*. Desde su magnífica biografía de Agustín (P. Brown, *Biografía de Agustín de Hipona*, Revista de Occidente, Madrid, 1970) hasta su visión general de la época, original y sugestiva, en *The World of Late Antiquity*, Thames and Hudson, 1970. Los artículos especializados de Peter Brown están recogidos bajo el título *Religion and Society in the*

Age of Saint Augustine, Londres, Faber, 1972. Otra serie de ensayos del mismo autor esenciales para el entendimiento íntimo, ideológico y profundo de la época tardía se recogen en *The Making of Late Antiquity*, Harvard Univ. Press, 1978. Una síntesis maravillosa de las líneas de investigación de Peter Brown sobre la época la puede encontrar el lector español en *Historia de la Vida Privada*, I, Taurus, 1987, Capítulo 2, *La Antigüedad Tardía*, pp. 230-303, con su bibliografía comentada en pp. 625-627. Esta lista se completa con P. Brown, *The Cult of the Saints: its Raise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981, y ahora con su monumental *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia Univ. Press, N. York, 1988, del que conozco sólo la reseña de H. Chadwick en el *Times Literary Supplement*, diciembre 1988, pp. 1411-1412.

Sobre el desarrollo del paganismo y del cristianismo y sus interconexiones y conflictos hay que citar el libro inquietante de E. R. Dodds, *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965 (hay traducción castellana en ediciones *Cristiandad*); el monumental estudio de Ch. Pietri, *Roma Christiana*, 2 vols., Roma/París, 1977, y R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, Yale, 1981 (un libro original).

La obra de H. J. Marrou es fuente de inspiración continua para los estudiosos de la época romana tardía por su sensibilidad y por su atención continua a la documentación arqueológica, que él interpreta a la luz de sus vastos conocimientos de la historia intelectual del período. A su ya bien conocida *Historia de la Educación en la Antigüedad* (EUDEBA, 1955) hay que añadir dos títulos posteriores a la publicación de *The Conflict*: «¿Decadencia romana o Antigüedad tardía?», RIALP, 1980 (calificado como el «corto trabajo de un maestro» por P. Brown) y *Christiana Tempora*, Ecole Franç. de Rome, Roma/París, 1978, que recoge una serie de artículos del autor, entre ellos algunos inéditos. Recopilación de artículos de un maestro también ampliamente sugestivos son los dos volúmenes de S. Mazzarino, *Antico, tardoantico ed èra constantiniana*, Dedalo libro, Bari, 1974 y 1980, todos ellos complementarios a muchos de los temas que toca este libro.

El volumen de Ramón Teja dedicado a la *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV según los padres Capadocios*, Salamanca, 1974, es una de las pocas contribuciones de un autor español al tema. Yo mismo, inspirado directamente por la lectura de *The Conflict*, dediqué un artículo al tema referido al ámbito de la Península Ibérica durante el siglo IV, *Revista Príncipe de Viana*, 124-5, 1971, pp. 245-255, recogido ahora (más accesible)

en Javier Arce, *España entre el mundo antiguo y el mundo medieval*, Taurus, Madrid, 1988, pp. 122-135.

El campo de la historiografía ha sido ampliamente tratado tanto mediante la edición rigurosa y comentada de muchos autores antiguos como en los diversos estudios de ellos. El propio Momigliano dedicó varios (siempre estimulantes) trabajos a temas historiográficos que se encuentran recogidos tanto en su *Contributi alla storia degli studi classici* 1955-1987), como en otros libros suyos como *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford, 1977. De entre las ediciones hay que destacar la de F. Paschoud de Zósimo (*Zosime, Histoire Nouvelle*, Coll. Budé, Belles Lettres, París, 1971-1989), con amplísimo comentario y notas. La propia *Vita Constantini* ha recibido una edición modélica que se puede considerar definitiva: F. Winkelmann, *Eusebius Werke*, 1.1 (Die griechischen Schriftsteller der ersten (drei Jahrhunderte), 1975. En castellano merece destacarse la traducción de Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, preparada por Ramón Teja para la Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982, y los textos que edita la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), entre los que hay que destacar la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea de Argimiro Velasco Delgado, Madrid, 1973.

La polémica sobre la *Historia Augusta* continúa. En este punto, A. Momigliano estaba —al resistirse a considerarla una obra de fines del siglo iv— encontrado con muchos especialistas (en sus últimos trabajos Momigliano ya admitía la fecha tardía y no la pretendida por sus «autores» como constantiniana). Han contribuido decisivamente a la clarificación y entendimiento de esta obra, singular y polémica, las investigaciones de Ronald Syme: cfr. *Historia Augusta Papers*, Oxford, 1983; *The Historia Augusta: A Call of Clarity*, Bonn, 1971, complementados con los decisivos estudios *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford, 1968, y *Emperors and Biography*, Oxford, 1971.

Un artículo clarificador sobre el trabajo de Herbert Bloch incluido en *The Conflict*, y que en parte lo modifica, es el de J. Matthews, *Symmachus and the Oriental Cults*, *JRS*, 63, 1973, p. 175 y ss., a complementar con J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425*, Oxford, 1975. Sobre Sinesio de Cirene, ver ahora el libro de Denis Roques, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque de Bas-Empire*, Etudes d'Ant. Africaines, CNRS, París, 1987.

La lista se podría ampliar, como decía al principio. Pero ello no es sino la demostración de la vitalidad y ejemplaridad de los trabajos reunidos por Momigliano en este volumen, que constituyen un

hito y un punto de partida en los estudios sobre un período histórico tan sugerente y sugestivo como es la época romana tardía y concretamente el siglo iv d.C. Uno de los libros que podrían considerarse el último epígono —y que merecería una traducción también al castellano— es el de Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, Viking, Londres, 1987 (cfr. JRS, 1988).

Javier ARCE

INDICE DE NOMBRES

- Abel, E., 135 n, 136 n
 Ablabio, 43, 67
 Abraham, 101, 111, 188
 Abudanzio, 213
 Achelis, H., 89 n
 Adam de Bremen, 75 n, 108
 Adler, 146 n, 152 n, 153 n, 156 n,
 158 n, 159 n
 Aedesia, 154
 Aphthonios, 156
 Agustín, san, 17, 23, 24, 26, 27, 45 n,
 103, 111, 115, 119 n, 121 n, 123,
 124 n, 148 n, 159 n, 161, 162 n, 164,
 167 n, 172 n, 174 n, 175 n, 176 n,
 177 n, 178 n, 179 n, 180 n, 181 n,
 184 n, 187 n, 191 n, 193 n, 194 n,
 195 n, 197, 199 n, 200 n, 202 n,
 204 n, 210 n, 215 n
 Agrell, S., 130 n
 Agrippa de Nettesheim, H. C., 131 n
 Aksumiti, 76
 Alamanes, 74, 84, 87
 Aland, K., 55 n, 60 n
 Alanos, 81
 Alarico I, condottiero dei Visigoti, 17,
 24, 90, 232
 Alatheus, 82 n
 Alejandro III, rey de Macedonia, *lla-*
mado Magno, 99, 109, 216
 Alex Aphrod., 203 n
 Alexander Trallianus, 120 n
 Alejandro Severo, emperador, 32 n, 111
 Alfáric, P., 167
 Alfenius Ceionius, Giuliano Camenio,
 217 n
 Alföldi, A., 18, 55 n, 57 n, 65 n, 123 n,
 126 n, 132 n, 209 n, 213 n, 216,
 221 n, 224 n, 227 n, 229 n
 Alföldi, M. R., 64 n
 Alfonsi, L., 200 n
 Almazov, A., 140 n
 Altaner, B., 97 n
 Altheim, F., 18, 54 n, 56
 Amantius de Aquileia, 82, 83
 Ambrosio, san, 22, 24, 45, 46 n, 47 n,
 75, 82, 103, 140, 161, 164, 171, 184,
 186, 187 n, 188 n, 189 n, 190 n,
 191 n, 192 n, 193 n, 194 n, 195 n,
 196 n, 197 n, 198, 200, 204, 205,
 206
 Amiano Marcelino, 42 n, 57 n, 87 n,
 97, 105, 111, 113, 114-115, 120 n,
 125 n, 126 n, 127 n, 128 n, 129 n,

- 131 n, 132, 133 n, 134 n, 138 n, 208,
 219 n, 220-225, 228
 Ammonio de Alejandría, 154, 157, 167
 Ammonio Saccas, 151
 Amons de Nitria, 163
 Anagnine, E., 17 n
 Anastasia, 59, 62, 63
 Anastasio I, emperador de Oriente,
 153
 Anatolio, obispo de Laodicea, 152 n,
 153
 Andreotti, R., 59 n, 63 n
 Anicii, 113
 Aníbal Barca, 35, 185
 Ansgar, san, 76, 78
 Antonio, san, 25, 97, 109, 163
 Apamenos, 36
 Apolonio de Tiana, 109, 121, 159,
 176 n, 216, 230
 Apollonj-Ghetti, B. M., 217 n
 Apuleyo, 216, 228
 Arabes, 19, 73 n, 130, 189 n
 Arato de Soli, 159
 Arbitio, 42
 Arbogasto, 40, 212, 215
 Arcadio, emperador de Oriente, 40,
 214
 Ardaburio, 89
 Arrianos, 78
 Arrio, 63
 Aristófanes, 203 n
 Aristóteles, 150, 151 n, 153, 154, 168 n,
 224
 Armenio, 176 n
 Arnobio de Sicca, 74 n, 171-173, 174 n,
 175 n, 176 n, 177 n, 178, 179, 181 n,
 182, 183 n, 184 n, 202 n, 205 n, 206
 Aarón, 136
 Arusiano Messio, 226
 Asclepigenia, 158
 Ashby, T., 209 n
 Asmus, R., 146, 153 n
 Atanarico, 77
 Atanasio de Alejandría, 23, 25, 33 n,
 66, 76, 97, 109, 194
 Atenágoras, 195 n
 Atenienses, 16, 194
 Atila, rey de los Hunos, 88, 91-93
 Aubineau, M., 194 n
 Audio, 80
 Audollent, A., 137 n
 Augusto, G. Julio César Ottaviano,
 emperador, 57-58, 62, 68, 106, 112,
 120, 229
 Aureliano, emperador, 56
 Ausonnio, D. Magno, 209 n, 213, 226
 Auxentio, 79 n
 Ausurios, 169
 Avieno, R. Festo, 114
 Avito, A. Ecdicio, san, 87 n
 Axelson, 181 n
 Baer, Y., 99 n
 Barb, A. A., 122 n, 136 n, 139 n,
 141 n, 142 n
 Barbel, J., 176 n
 Barbier de Meynard, C.-A., 158 n
 Bardy, G., 58 n, 167 n, 186 n
 Bark, W. C., 19 n
 Barnabas, san, 189 n
 Baronio, C., 108
 Bartolomé, san, 142
 Basilina, 66
 Basilio de Ancira, san, 140
 Basilio de Cesarea, san, llamado el
 Grande, 23, 26, 166
 Bassanio, 62
 Batiffol, P.-H., 88 n
 Baugaudae, 27
 Baur, P. C., 25 n
 Bárbaros, 83
 Bayet, J., 229 n
 Baynes, N. H., 18, 55
 Baebulo, 176
 Becatti, G., 215 n, 220 n
 Beda, llamado el Venerable,
 Bekker, A. I., 155 n, 157 n
 Beninger, E., 72 n
 Berkhof, H., 105 n
 Bernabò, L., 221 n
 Bernardo de Clairvaux, san, 207
 Besnier, M., 173 n
 Bessios, 80, 81
 Bezold, C., 131 n
 Bidez, J., 63 n, 76 n, 78 n, 146 n,
 159 n, 186 n, 199 n, 200 n

- Bieler, 199 n
 Billanovich, G., 229 n
 Binding, C., 87 n
 Biondo, F., 17
 Birt, Th., 232
 Blasel, C., 84 n
 Bleichsteiner, H., 130 n
 Bloch, H., 219 n, 220 n
 Boak, A. E. R., 21 n
 Boecio, 199 n, 200 n, 224, 231
 Bohnsack, D., 87 n
 Boissonade, J.-F., 202 n
 Boll, F., 131 n
 Bonner, C., 120 n, 133 n, 136 n, 138 n
 Boradi, 86 n
 Boraides, 81 n
 Boyancé, P., 151 n
 Brandi, K., 69 n
 Brandon, S. G. F., 99 n
 Bréhier, E.-F.-D., 196 n
 Brincken, A. D. Van Den, 100 n
 Brooks, E. W., 71 n
 Brown, P. R. L., 30 n
 Bruns, G., 62 n, 203 n
 Bruun, P., 62 n, 95 n
 Buecheler, F., 218 n
 Buffière, F., 199 n
 Búlgaros, 73 n
 Burckhardt, J., 30
 Burckhardt, M., 87 n
 Burgundios, 87, 88, 93
- Cadmo, 99
 Chalcidius, 196 n, 199 n, 202
 Caldeos, 127
 Callinico, 33 n
 Callu, J.-P., 185 n
 Calza, G., 220 n
 Campana, A., 225
 Cándido, 164
 Canivet, P., 184 n
 Caracalla, emperador, 120, 123
 Carcopino, J., 217 n
 Carlos V, emperador, 69
 Carlomagno, emperador, 16, 17, 19, 110
 Cassiano, G., 26
- Cassio Dione, *véase* Dione Cassio Coc-
 ceiano
 Casiodoro, 26 n, 108, 114
 Caster, M., 203 n
 Castor de Rodi, 101
 Catón, M. Porcio, llamado el Censor,
 120 n, 231
 Cavallera, F., 25 n
 Caecnia, Lolliana, 219
 Cecilio de Calacte, 99
 Caecina Albinus, 218 n, 222, 223
 Caecina Decius Albinus, 218 n
 Cecrope, 101
 Cedreno, G., *véase* Giorgio Cedreno
 Ceionii, familia, 218, 222 n, 232
 Celestino I, papa, 79, 80 n
 Celso, 66
 Cessi, R., 104
 Chadwick, H., 166 n
 Chadwick, W. O., 25 n
 Chalmers, W. R., 97 n
 Chambry, 198 n
 Chastagnol, A., 232
 Chwolsohn, D., 155 n
 Cicerón, M. Tullio, 34, 148, 151,
 193 n, 195 n, 200 n, 222
 Cipriano de Cartagena, san, 35 n, 141,
 173 n
 Cipriano Gallo, 214
 Cirilo de Scitopolis, 91 n
 Claudiano, C., 199 n, 229, 232
 Claudio II, emperador, llamado el Gó-
 tico, 21, 59, 60, 173
 Claudio Mamertino, 164
 Clausen, W., 228 n, 229 n
 Clemen, K., 72 n
 Clemente Alejandrino, 100, 107
 Cleón, 202
 Cockayne, O., 141 n
 Coleman, 40 n
 Cómmodo, M. Aurelio, emperador, 120
 Constante I, emperador, 63, 67, 135,
 208
 Constantina, llamada Constanza
 Constantino I, emperador, llamado el
 Grande, 15, 21, 30, 31, 38, 41, 43,
 48, 50, 51, 55, 70, 73, 95, 96, 101,

- 104, 109, 110, 112, 122, 123, 127, 208, 217 n
 Constantino II, emperador, 63, 66, 67
 Constancia, 62 n, 66
 Constancio, 76 n
 Constanzo I, emperador, *llamado* Cloro, 38, 39, 58, 59, 60, 63, 66, 67
 Constancio Cloro, *véase* Constanzo I, emperador, *llamado* Cloro
 Constanzo, Julio, 62, 66
 Cosroes, rey de Persia, 155
 Cotta, G. Aurelio, 223 n
 Courcelle, P., 28 n, 100 n, 159 n, 164, 171, 206 n
 Courtois, 85 n, 86 n
 Cousin, V., 151
 Couvreur, 199 n
 Coville, A., 87 n
 Cranz, F. E., 105 n
 Crawford, N., 148
 Crisano de Sardi, 158 n
 Crispo, F. Julio, 62, 63, 64, 65, 69
 Cullmann, O., 99 n
 Cumont, F.-V.-M., 186 n, 199 n
- Dahlmann, H., 225 n
 Daicoviciu, C., 72 n
 Dalmacio, O. M., 227 n
 Damascio, 151, 155 n, 157 n
 Dámaso I, papa, 46, 221 n, 223
 Damigerón, 136, 176 n
 Daneses, 76
 Dannenbauer, H., 21 n
 David Armeno, 154
 David, 188
 Daciano, 43
 De Angelis de Ossat, 220 n
 De Boccard, 205 n
 De Chirico Calza, R., 220 n
 Decio Albino, 222
 De Clerq, C., 141
 Dee, J., 139
 Deichmann, F. R., 62 n, 63 n
 Delatte, A., 140 n
 Delbrück, R., 64 n, 227 n
 Delehay, H., 72 n, 90 n
 De Elia, S., 113
- Delling, G., 58 n
 Demóstenes, 34
 Dessau, H., 57 n, 209 n, 217 n, 218 n, 219 n, 227 n, 229 n
 Dichí, C., 18, 185 n
 Dillemann, L., 113 n
 Dimishki, 157, 158 n
 Dindorf, K. W., 28 n, 203 n
 Diocleciano, G. Aurelio Valerio, emperador, 21, 36, 38, 40, 49, 56, 96, 106, 112, 132, 215
 Diofantes, 159
 Diógenes de Sinope, 109
 Dion Cassius Cocceiano, 120 n
 Dion de Prusa, 150
 Dionysius Exignus, 204 n
 Dittenberger, F. W. K., 54 n
 Dohrn, T., 227 n
 Doignon, J., 185 n
 Dölger, F., 18 n, 161 n
 Domiciano, emperador, 43, 96, 121
 Donato, E., 114
 Dopsch, A., 19, 20
 Doroteo de Antioquía, 90
 Dörries, H., 56 n, 65 n, 66 n, 70 n, 109 n, 202 n, 205 n
 Dovatur, A. I., 97 n
 Dudden, F. H., 210 n, 212 n
- Ebrei, 22, 181 n
 Eckel, 216 n
 Edmonds, H., 97 n
 Egesipo de Meciberna, 105
 Egger, R., 82 n
 Eginardo, 110
 Ehnmark, R., 117 n
 Ehrhardt, A. A. T., 66 n, 68 n
 Eitrem, S., 119 n
 Elías de Alejandría, 154
 Eliade, M., 16 n, 117 n, 140 n, 143 n
 Elisabeth I, reina de Inglaterra, 139
 Elpidio, 43
 Eneas de Gaza, 157, 160, 167, 169, 202 n, 204 n
 Ennio, Q., 226
 Ensslin, W., 62 n, 66 n, 97 n, 113 n, 132 n, 230 n

- Epifanio de Salamis, 136
 Ermanarico, rey de los Ostrogodos, 77
 Ermia de Alejandría, 151, 167, 199 n
 Erulos, 84
 Escipión Emiliano, P. Cornelio, 223
 Escipiones, familia, 43
 Escoceses, 79
 Eslavos, 18
 Espartanos, 16
 Estilicón, 213
 Etiopi, 189 n
 Etruscos, 183
 Euclides, 150, 159
 Eugenio, 47, 213, 214, 230
 Eugipio, 29
 Eunapio, 45 n, 97, 111, 114, 115, 133 n, 152 n
 Eupraxio, 114
 Eusebio de Cesarea, 31 n, 50 n, 153 n, 176 n, 184, 204
 Eusebio de Nicomedia, 59, 61, 67, 79, 96, 97, 100, 101, 103, 106, 107, 108, 110, 115
 Eustaquio, 223
 Eutropia, 62, 63 n
 Eutropio, 102, 103
 Evagrio de Antioquía, 109
 Evangelo, 223
 Evans, J., 136 n
 Evoptio, 160

 Fabia Aconia Paulina, 218, 224
 Fabricius, 158 n
 Faller, 194 n
 Fausta, 61-65, 69
 Fausto de Riez, 164
 Favorino, 150
 Felicitas, santa, 58
 Fenicios, 189 n
 Ferrua, A., 217 n
 Festo, Rufo, 102, 103, 111, 114
 Festugière, A.-J., 25 n, 109 n, 135 n, 141 n, 174 n, 176 n, 178 n, 179 n, 181 n, 182 n, 185 n, 196 n, 199 n
 Fiebigier, O., 82 n
 Filastrio de Brescia, 201 n
 Filipo, cónsul, 43, 44
 Filón de Alejandría, 150

 Filostorgio, 76 n, 78 n, 79 n, 146 n
 Finley, M., 21 n
 Firmico Materno, G., 135
 Fischer, J., 28 n
 Fitzgerald, A., 148, 150 n, 158 n, 160 n, 164 n
 Flavio, familia, 66
 Flaviani, véase Nicomachi
 Flaviano, véase Nicomaco Flaviano, V.
 Flavio Dalmacio, 66
 Flavio Eugenio, véase Eugenio
 Flavio Filóstrato, *qamado* el Atenien-
 se, 109, 121 n, 150, 224, 230
 Floro, L. Anneo, 17
 Folz, R., 17
 Förster, M., 131 n
 Forte, B. L., 207 n
 Fortin, E. L., 164 n
 Focio, 111, 153 n, 155 n, 157 n
 Francesco II, emperador, 15
 Franchi, 84
 Franck, A., 151 n
 Fravita, 40
 Frend, W. H. C., 32 n
 Frick, C., 101 n
 Friedländer, L., 229 n
 Friedrichsen, G. W. S., 90 n
 Frisones, 84
 Fritigila, reina de Marcomanos, 75, 82, 84 n
 Frumentius, san, 75, 76
 Fuhrmann, H., 220 n
 Funk, F. X., 189 n

 Gabinius Barbarius Pompeianus, 232
 Gainas, 89
 Galeno, C., 98, 120 n
 Galerio Maximiano, emperador, 38, 62
 Galileos, 35
 Galletier, E., 59 n
 Galieno, emperador, 40
 Gardner, A., 148
 Garroni, A., 114 n
 Gaster, M., 141 n
 Gaudemet, J., 21 n, 30 n
 Geffcken, J., 164 n
 Gellius, A., 223 n

- Gelzer, H., 100 n
 Generico, 40
 Gennadi Torquato, procónsul, 229 n
 Gépidos, 77, 85, 88, 91, 93
 Germanos, 19, 22, 28, 30, 77, 88 n,
 92, 94, 113, 173
 Germánico, G. César, 121, 137
 Jerónimo, san, 23, 26, 32 n, 34 n,
 74 n, 101-103, 200 n, 221 n, 222 n
 Giangrande, G., 111 n, 133 n
 Giarrizzo, G., 17 n
 Gibbon, E., 16, 17 n, 18, 20, 24, 30,
 125
 Giesecke, H., 85 n
 Gismondi, I., 220 n
 Glotz, G., 64 n
 Goethe, J. W. von, 143
 Goetz, W., 17 n
 Goliat, 188 n
 Gordini, D., 25 n
 Godos, 39, 72 n, 78, 80, 81, 85, 86 n,
 88 n, 89, 90, 91, 92, 131, 173
 Goodenough, E. R., 117 n
 Gracos, familia, 16, 43
 Graziano, *llamado* el Viejo, 42, 45,
 209, 210
 Grégoire, H., 55
 Gregorio I, papa, *llamado* Magno, 33,
 34 n, 76
 Gregorio, san, *llamado* el Taumaturgo,
 140
 Gregorio de Nazianzo (o Nacianceno),
 san, 23, 39 n, 124 n, 185 n
 Gregorio de Nisa, san, 165, 166 n,
 203, 204
 Gregorio de Tours, 87 n
 Grenier, A., 216 n
 Groag, E., 209 n, 229 n
 Grosjean, P., 82 n
 Gruman, G. J., 17 n
 Guarduci, M., 55 n, 217 n
 Guey, J., 218 n
 Guicciardini, F., 105
 Gundobaldo, rey de Burgundi, 87
 Gundry, D. W., 118 n
 Hagen, 203 n
 Halkin, F., 147 n
 Halm, 58 n
 Hamel, A., 100 n
 Hamilton, F. J., 71 n
 Hanibaliano, 62, 66
 Harmand, L., 30 n
 Harnack, A. von, 20, 188 n
 Hartke, W., 57 n, 221 n, 222 n
 Hauck, A., 87 n
 Haverfield, F. J., 227 n
 Hefe, K. J. von, 71 n, 123 n, 124 n
 Helbling, H., 28 n
 Helena, hija de Constantino I, empe-
 rador, 63
 Helena, santa, 58, 61, 64, 66, 69
 Helm, K., 85 n
 Helm, R., 101 n
 Henry, 198 n
 Heraclio, 68
 Herbord de Michelsberg, 75 n
 Hermes, 196 n
 Herodoto, 105, 115
 Herriot, E., 151 n
 Hertlein, 56 n
 Heuss, A., 17 n
 Heussi, K., 25 n, 105 n, 109 n
 Hidacio, 86 n
 Hierocles, *llamado* el Neoplatónico,
 153, 157 n, 167
 Higinio, *llamado* el Astrónomo, 204 n
 Hilario, Q. Julio, 101
 Hilario, 124
 Hilario de Poitiers, san, 23
 Hildeberto de Lavardin, 17 n
 Hipatia, 145, 146, 152-154, 157-159,
 169
 Hipacio, san, 32 n
 Hipólito de Roma, 32 n, 100 n
 Holl, K., 80 n, 109 n
 Hommel, H., 53 n
 Hopfner, T., 118 n, 128 n, 132 n, 135 n,
 140 n
 Horapollo, *llamado* el Joven, 153 n,
 156 n, 157 n
 Horapollo, el Viejo, 156 n
 Hunos, 18, 28, 86, 88 n, 91, 92, 93
 Hussey, 146 n

- Ibn Khaldūn, 130 n, 132 n
 Ihm, 87 n
 Illerich (Ilderico), 81 n
 Illo, 47
 Ingleses, 76
 Instinsky, H. U., 56 n
 Isidoro, 154, 155, 157
 Isidoro de Pelusio, san, 160
 Iulio Tryforiano Sabino, 229
- Jahn, M., 73 n
 Jahn, O., 230 n, 231 n
 Jahnke, R., 204 n
 Jámblico, 109, 129 n, 133, 135, 151,
 152 n, 155, 158 n, 164, 185 n, 198,
 199, 204
 Janse, O. R. T., 130 n
 Jellinek, M. H., 78 n
 Jones, A. H. M., 21 n, 30 n, 61 n
 Jordanes, 85 n, 89, 91 n
 Jorge, obispo de Alejandría, 111
 Jorge Cedreno, 129 n
 Joviano, emperador, 39, 209
 Juan II, obispo de Jerusalén, 168
 Juan Bautista, san, 141
 Juan Crisóstomo, san, 23, 28, 33 n, 40,
 45, 88 n, 124 n, 134 n, 168
 Juan de Efeso, 33 n, 45 n
 Juan de Licopoli, san, 124 n
 John de Salisbury, 108
 Josefo Flavio, 96, 107
 Josi, E., 217 n
 Juan Evangelista, san, 90, 100, 140,
 142
 Juan Filopono, 156, 157, 160, 167,
 169
 Juan, san, *llamado* el Menor, 141
 Judas Iscariote, 191
 Judíos, 104, 182
 Julii, familia, 53
 Juliano, emperador, *llamado* el Após-
 tata, 23, 35, 36, 39 n, 45, 56, 62,
 66, 67, 68, 69, 111, 112, 124 n, 127,
 133, 135, 150, 163, 209, 210, 213,
 218
 Juliano, el Caldeo, 176 n
- Julio Africano, S., 100, 101
 Julio Trifoniano Sabino, 229
 Junker, H., 119 n
 Justiniano I, emperador de Oriente,
 16, 30, 38, 45, 84, 151, 155
 Juvenal, D. Giunio, 221, 228
- Kaegi, W., 30 n
 Kamlah, W., 99 n
 Kapelrud, A. S., 119 n
 Karayannopulos, J., 56 n
 Kauffmann, 79 n
 Keil, 226 n
 Kempf, T. K., 65 n
 Kendrick, T. D., 227 n
 Kingsley, C., 146, 148
 Kircher, A., 130 n, 131 n
 Kirschbaum, E., 217 n
 Kisch, G., 104 n
 Kittredge, G. L., 138 n
 Klausner, T., 53 n
 Klingner, F., 208 n, 210 n, 211 n, 221,
 224 n, 231 n
 Knoche, U., 228 n
 Köhler, G., 87 n
 Köhler, R., 141 n
 Köhne, J., 58 n
 Kornemann, E., 57 n
 Kortenbeutel, H., 81 n
 Kosch, W., 142 n
 Kötting, B., 100 n
 Kraft, H., 56 n, 59 n, 63 n, 70 n
 Kraft, K., 55 n
 Kraus, F. X., 124 n
 Kroll, W., 173 n, 198 n, 199 n, 225 n
 Kubitscheck, W., 71 n
 Kugener, M. A., 156 n
- Laborde, L.-E.-S.-J., conde de, 137 n
 Labriolle, P.-H.-M., 186 n
 Lacombrade, C., 147 n, 148 n, 149,
 152 n, 156 n, 159 n, 160 n, 161 n,
 163 n, 166 n, 169 n
 Ladner, G. B., 25 n, 30 n
 Lafaurie, J., 63 n, 66 n
 Lammers, W., 115

- Lampadio, véase Rufio Volusiano, G.
 Ceionio
 Lang, W., 159 n
 Laqueur, R. A., 97 n
 Larsen, H., 141 n
 Laszlo, G., 71 n
 Latinos, 199
 Lattanzio, Firmiano, 54 n, 55, 59, 60, 63, 96, 97, 98, 175 n, 193 n, 194 n
 Lactancio, Plácido, 204 n
 Latte, K., 231
 Lavarenne, 184 n, 186 n, 194 n
 Lawlor, H. J., 97 n
 Leaena, 193 n
 Lebon, J., 156 n
 Leconte de Liste, C.-M.-R., 146
 Leipoldt, J., 140 n
 Laelio, G., 223
 Lemerle, P., 147, 160 n
 Leoncio, 46
 Lewy, H., 118 n, 133 n
 Lexa, F., 140 n
 Libanio, 42-46, 102, 129 n, 133, 138, 221
 Licinio, emperador, 38, 60, 62-64
 Licinio el Joven, 63 n
 Liebermann, S., 96 n
 Lindsay, W. M., 229 n
 Livia Drusilla, 62
 Livio, T., 105, 110, 115, 230
 Longiniano, 186 n
 Lombardos, 84, 93
 Lorenzo Spirito, 131 n
 Louys, P., 146
 Lowe, E. A., 214, 230 n
 Loewe, R., 89 n, 90 n
 Loewith, K., 99 n
 Lucas, san, 35, 90 n, 190 n, 194 n
 Luciano, 203, 204 n, 205
 Luis el Piadoso, 76
 MacCracken, 172 n, 176 n, 177 n, 180 n
 Maquiavelo, N., 18, 105
 Macrobio, 114, 184, 195 n, 206, 218, 222, 223, 224, 227, 228, 231
 Maenchen-Helfen, O. J., 97 n
 Maicovati, E., 102 n
 Majencio, 67
 Majencio, emperador, 47, 62, 64
 Manganaro, G., 231
 Mahoma, 19
 Marbod, 137
 Marchesi, C., 172 n, 205 n
 Marcos, san, 90 n
 Marco Aurelio, emperador, 152
 Marco Diácono, 36
 Marcomanos, 75, 82, 84 n
 Marino, 158 n
 Mario Máximo, L., 221, 225, 228
 Maroboduus, rey de los marcomanos, 77
 Maroti, E., 120 n
 Marrou, H.-I., 210 n, 229 n
 Martín de Tours, san, 33, 58, 103
 Martroye, F., 125 n
 Marucchi, O., 217 n
 Marx, H. K., 18
 Marcial M. Valerio, 229
 Marciano Capella, 185 n
 Maspero, J., 153 n, 155 n, 156 n, 157 n
 Maximiano, emperador, *llamado* Hercoleo, 38, 64, 215
 Maximino, 42
 Máximo, usurpador, 211
 Máximo de Madaura, 186 n
 Máximo Neoplatónico, 39, 46, 133, 135
 Mas'udi, 157, 158 n
 Mateo, san, 35, 58, 85, 190
 Matthaeci, 199 n
 Mattingly, H., 54 n
 Maurice, J., 64 n, 125 n
 Mazzarino, S., 17 n, 21 n, 30 n, 97 n, 113 n, 224 n
 Meara, J. O., 159 n
 Mehren, 158 n
 Meier, F. G., 28 n
 Meiggs, R., 215 n, 219 n, 220 n
 Memmio Vitrasio Orfito, 216 n
 Menandro, 34
 Merker, P., 142 n
 Mesot, J., 184 n
 Metodio de Olimpo, san, 165, 166 n
 Meunier, M., 149 n
 Meyer, R. T., 109 n

- Migne, J.-P., 37 n, 73 n, 74 n, 76 n,
80 n, 85 n, 88 n, 124 n, 129 n, 134 n,
137 n, 140 n, 147 n, 176 n, 179 n,
185 n, 186 n, 188 n, 190 n, 193 n,
194 n, 195 n, 196 n, 199 n, 203 n,
207 n, 210 n, 215 n
- Milburn, R. L. P., 99 n
- Mimas, 131
- Mombritius, B., 61 n
- Momigliano, A., 17 n, 224 n
- Mommsen, T., 57 n, 103 n
- Montaigne, M. E., señor de, 205, 206 n
- Montesquieu, C.-L. de Secondat, barón
de La Brède y de, 18
- Moreau, E. de, 81 n
- Moreau, J., 55 n, 59 n, 60 n, 63, 95 n,
104 n
- Morenz, S., 140 n
- Morin, G., 65 n
- Mosco, J., 147 n
- Moisés, 101, 136, 189
- Mouterde, R., 138 n, 139 n
- Mras, K., 105 n, 204 n
- Mullach, 202 n
- Müller, K. O., 28 n, 193 n
- Munari, F., 225 n, 232
- Naber, S. A., 163 n
- Napoleón I Bonaparte, emperador, 15
- Napoli, M., 232
- Natunewicz, C. F., 207 n
- Naucellio, 225 n, 232
- Naudé, C. P. T., 113 n
- Nazario, 111
- Negri, I., 131 n
- Nemesio, 165, 199 n
- Nepotiano, 62 n
- Nerón, emperador, 216
- Nestle, W., 69 n, 95 n
- Niceo, 228
- Niceta de Remesiana, san, 80, 81, 82,
83
- Nicomachi, familia, 114, 230
- Nicómaco Dexter, A., 230
- Nicómaco Flaviano, 214, 215, 230
- Nicómaco Flaviano, V., 47, 211, 212,
213, 214 n, 215, 222, 223, 224, 225
- Nigg, W., 108 n
- Nock, A. D., 185 n, 199 n, 224 n
- Nöldeke, T., 73 n
- Nonio Attico Máximo, cónsul, 226
- Norden, E., 99 n
- Norton, 40 n
- Norvin, 199 n
- Numerio Proiecto, 220
- Odoacro, rey bárbaro, 213
- Ohrt, F., 139 n
- Olympias, hija de Ablabio, 67
- Olimpio, 46
- Olimpiodoro, 199 n
- Onorio Flavio, emperador de Occi-
dente, 213, 214
- Horacio Flacco, Q., 216, 231
- Oriencio, 86 n
- Orígenes, 83 n, 165, 166 n, 178 n,
187 n, 200 n
- Orosio, 27, 83 n, 86 n, 87 n, 89 n,
94 n, 103, 104, 105
- Ostrogorsky, G., 21 n
- Ostrogodos, 82 n, 85, 88, 89, 90, 91,
93
- Ostroumov, A., 148 n
- Optacio, san, 60 n, 70 n
- Optaciano Porfirio, P., 68
- Otto, san, 75 n
- Otón III, emperador, 17
- Oulton, J. E. L., 96 n
- Ovidio Nasone, P., 197 n, 203 n, 204 n
- Pacomio, san, 26
- Palanque, J.-R., 63 n, 82 n
- Paladio, 40 n, 79
- Pampropio, filósofo, 46
- Pánfilo, san, 96
- Paula, santa, 222
- Paulino, san, 75 n, 80, 81 n, 83, 194,
210 n
- Paulino de Milán, 40 n, 47 n, 80 n,
81 n, 82 n, 215 n
- Pablo, gran inquisidor, 126
- Pablo, san, 101, 142, 194
- Pablo Julio, 119 n, 129 n, 135 n

- Papirio, 223
 Paralios, 156
 Paruta, P., 18
 Patricio, 129
 Patricio, san, 73 n, 79 n
 Pauly, A., 87 n, 92 n, 97 n, 118 n,
 132 n, 135 n, 137 n, 140 n, 159 n,
 226 n, 230 n
 Peeters, P., 73 n
 Péguy, C., 145 n, 146
 Peiper, 87 n
 Pellegrino, M., 162 n
 Perkins, J. W., 53 n, 218 n
 Perler, O., 53 n
 Perpetua, santa, 58
 Persas, 113
 Persio Flacco, A., 229 n
 Petau, D., 147 n, 149 n, 150 n, 154 n,
 158 n, 159, 161 n, 162 n, 163 n,
 164 n, 165 n, 168 n, 169 n
 Petavius, D., véase Petau D.
 Petterson, O., 117 n
 Pietrangeli, C., 227 n
 Pedro, san, 121, 127
 Piganíol, A.-F.-G., 21 n, 59 n, 64 n,
 66 n, 208 n, 209 n, 211 n
 Pirenne, H., 19, 20
 Pitágoras, 109, 203 n, 204
 Pitra, J.-B. F., 136 n
 Platner, S. B., 209 n
 Platón, 119 n, 123 n, 126 n, 139, 150,
 152, 153, 163 n, 167, 183, 198, 201,
 202, 203
 Plauto, 35
 Plinio, 32 n
 Plinthus, 89
 Plotino, 151, 157, 158, 163 n, 164,
 196 n, 198 n, 199 n, 205 n, 206
 Plutarco de Atenas, 151, 153, 158 n,
 193 n
 Polemón, 151
 Polibio de Megalópolis, 16
 Porfirio de Tiro, 36, 101, 150, 151,
 152, 155, 158 n, 159, 164, 166, 183,
 184, 185 n, 186 n, 198 n, 199 n,
 200 n, 201, 204 n, 206
 Possidio, san, 162 n
 Praechter, 151 n, 157 n, 159 n, 224 n
 Preisendanz, K., 130 n, 134 n, 137 n,
 138 n
 Prete, S., 101 n
 Praetextato, V. Agorio, 114, 209, 210,
 211 n, 218, 222, 223, 224, 227 n,
 230, 231
 Preuschenn, E., 54 n
 Prisco, 28 n, 89 n, 92 n
 Probino Anicio, 226
 Probino Olybrio, 226
 Probo, S. Petronio, 43, 173
 Proclo de Constantinopla, 135 n, 150,
 154, 157, 158, 167, 185 n, 198 n,
 199 n, 204 n
 Procopio de Cesarea, 84 n, 91 n, 105
 Procopio de Gaza, 167, 169
 Proeresio, 45
 Próspero de Aquitania, san, 79 n
 Prudencio Clemente, A., 185 n, 214,
 231
 Pseudo-Crisóstomo, 185 n
 Pseudo-Filón, 104
 Pseudo-Próspero, 72 n, 73 n
 Pseudo-Zaccaria, 71 n
 Ptolomeo Claudio, 150, 159
 Publilio Ceionius Caecina Albinus,
 218 n
 Puccioni, G., 97 n
 Puschmann, 120 n
 Qodvultdeus, san, 86 n
 Raby, F. J. E., 17 n
 Radagaíso, rey de Goti, 89
 Ragonius Vincentius Celso, 220 n
 Rahner, H., 99 n
 Rappaport, 92 n
 Rebeca, 192
 Requiario, rey de los suevos, 86
 Requila, rey de los suevos, 86
 Rehm, W., 17 n
 Reinert, H., 85 n, 87
 Reitzenstein, R., 109 n
 Remo, 112
 Rémondon, R., 155 n
 Reynolds, J. M., 218 n
 Richard, M., 100 n
 Ricimero, 213

- Riesel, E., 142 n
 Riising, A., 19 n
 Rilke, R. M., 149 n
 Rimberto de Hamburgo, 75 n, 76, 78
 Rivaud, 198 n
 Robin, L., 198 n
 Rodin, A., 149 n
 Romanos, 16, 42, 72, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 92, 181 n
 Romano-dacios, 71 n
 Rommel, E. J., 148
 Rómulo, 99, 112
 Rómulo Augusto, emperador, 15
 Rose, J. H., 204 n
 Rosenthal, F., 130 n
 Rossi, S., 95 n
 Rostagni, A., 99 n
 Rostovcev, M. I., 20
 Rowell, H. T., 113 n
 Rufino de Aquileia, 73 n, 76 n, 215 n
 Rufio Albino, 212, 218 n, 222, 228
 Rufio Volusiano, Ceiono, 218 n, 219
 Rufio Volusiano, G. Ceonio, *llamado* Lampadio, 218, 219, 220, 232
 Ruggini, L., 30 n
 Rugios, 84, 88, 92, 93
 Ruinart, T., 38 n
 Rumpf, A., 227 n
 Rutilio Namaziano, 185 n
- Sabas, san, 72
 Sabeos, 155, 157
 Sabina, 219
 Saduceos, 182
 Saffrey, H. D., 154, 155 n, 156 n, 157 n
 Safrace, 82 n
 Saint-Hilaire, J. B., 151 n
 Salustio, 220
 Salustio Crispo, G., 110, 199 n, 216, 220 n, 224 n, 229
 Salviano de Marsiglia, 27, 28, 90 n, 91 n
 Sármatas, 18, 22
 Sajones, 84
 Scheidweiler, F., 106 n
 Schermann, Th., 140 n
- Schirokauer, A., 142 n, 143 n
 Schlunk, H., 63 n
 Schmid, W., 232
 Schmidt, K. D., 84 n, 85 n, 87 n, 93 n
 Schmidt, L., 82 n, 85 n, 87 n
 Schneider, C., 99, 124 n
 Schöne, A., 101 n
 Schoenbeck, H. von, 59 n, 63 n, 66 n
 Schöndorf, K. A., 103 n
 Schramm, P. E., 17 n
 Schwyzer, 198 n
 Schubert, H. von, 87 n
 Schulze, W., 78 n, 93 n
 Schumacher, W. N., 63 n
 Schwabl, H., 140 n
 Schwartz, E., 91 n, 97 n, 101 n, 106
 Seeck, O., 38 n, 64 n, 208 n, 210 n, 212 n, 213 n, 218 n, 220 n, 225 n
 Senones, 35, 185
 Servio, 114, 204 n, 222, 224, 228
 Sestilio Agesilao Edesio, 217
 Severino, san, 29, 92
 Severo de Antioquia, 44, 155, 156, 167
 Shapor II, rey de Persia, 68
 Siderio, obispo, 161 n
 Sidoni Apollinare, 230 n
 Silingi, 86 n
 Sila, L. Cornelio, 119, 214
 Silvestre I, san, 61
 Simachi, 218, 230
 Simaco, Q. Aurelio, 23, 35 n, 111, 114, 185 n, 186 n, 193 n, 206, 210, 211, 212, 213, 214 n, 216 n, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 230, 231
 Simón, J. (seudónimo de F.-J.-S. Suisse), 151 n
 Simón, Mago, 133, 178
 Simplicio, 151, 155
 Sinesio de Cirene, 28, 146-150, 154 n, 157-169
 Singer, S., 131 n
 Sirios, 22
 Siriano, 20 n, 154, 157
 Sirinelli, J., 115 n
 Sócrates, 35 n, 45 n, 76 n, 88 n, 90 n, 146 n
 Soden, H. von, 60 n, 70 n
 Solignac, A., 205, 206 n

- Sokolov, V. S., 113
 Sozomeno, E., 36 n, 45 n, 46 n, 73 n,
 74 n, 76 n, 86 n, 89 n, 107
 Spamer, A., 142 n
 Speusippo de Atenas, 151
 Speyer, W., 232
 Staerman, E. M., 19 n, 97 n
 Stammer, W., 142 n
 Stephan de Bizancio, 156 n
 Stein, E., 21 n, 155 n
 Steinschneider, M., 137 n
 Stettner, W., 198 n
 Stevenson, J., 63 n, 95 n
 Stobeo, G., 198 n
 Straub, J. A., 28 n, 30 n, 97 n, 103 n
 Stroheker, K. F., 16 n
 Strowsky, 205 n
 Sullivan, R. E., 80 n
 Sulpicio Severo, 32 n, 33 n, 58 n,
 101 n, 103
 Summers, M., 132 n
 Sundwall, J., 218 n, 231 n
 Suecos, 76, 78
 Suetonio, G. Tranquillo, 110, 120 n,
 123 n, 225
 Suevos, 81, 86, 94
 Syme, R., 228 n

 Tácito P. Cornelio, 68, 77 n, 96, 99,
 105, 110, 114, 121, 228
 Tangilas (Tancila), 81 n
 Tanner, P., 155 n, 157 n, 159 n
 Taormina, L., 206 n
 Tauro, cónsul, 43, 44
 Taciano, 44, 212
 Telfer, C. W., 105 n, 165 n
 Temistio, 44, 46, 150, 224
 Teodora, emperatriz, 58, 63
 Teodoreto de Ciro, 88 n, 184 n
 Teodoro, 129, 130, 131
 Teodoro de Asine, 158 n
 Teodosio I, emperador, *llamado el*
Grande, 24, 36, 46, 97, 112, 113,
 124 n, 131, 132, 135, 152, 156 n,
 209, 211, 212, 213, 215, 224, 227 n
 Teofilacto, 73 n

 Teófilo de Alejandría, 160, 161, 163,
 168
 Theon de Alejandría, 152 n, 153, 158,
 159 n
 Terencio Afro, P., 34, 216
 Tertuliano, Q. Settimio Florente, 173 n,
 176 n, 199 n, 200 n, 204 n
 Terzaghi, N., 149 n, 150 n, 158 n,
 159 n, 163 n, 164 n, 171 n
 Tharaud, Jean, 145 n
 Tharaud, Jérôme, 145 n
 Thausing, G., 119 n
 Theiler, W., 164 n, 206 n
 Thilo, 204 n
 Thompson, E. A., 71 n, 88 n, 92 n,
 113 n
 Thorndike, L., 137 n
 Tiberio, emperador, 120, 123
 Tiberio Constantino, emperador de
 Oriente, 45
 Tillemont, L.-S. Le Nain de, 108
 Tilley, M. P., 143 n
 Tirachán, 73 n
 Tomás de Aquino, santo, 166
 Tondelli, L., 99 n
 Toumanoff, C., 73 n
 Toynbee, A. J., 16, 147
 Toynbee, J., 53 n, 177 n, 216 n
 Tracios, 40
 Trajano, emperador, 32, 216, 229
 Tränkle, H., 113 n
 Treitinger, O., 30 n
 Treu, K., 147 n, 163, 164 n, 168 n
 Troeltsch, E., 20
 Tschira, A., 62 n
 Tucídides, 105, 115, 207
 Türk, E., 184 n
 Turlot, M.-J., 157 n

 Überweg, F., 151 n, 159 n
 Ulfila, 73, 78, 85, 89, 90
 Ulpio Ignacio Faventino, 227 n
 Ursino, 221 n, 223

 Vacandard, E.-F., 81 n
 Vacherot, E., 151 n

- Valente, emperador, 41, 42, 102, 111, 120 n, 128, 129, 131, 133, 161 n
- Valentiniano I, emperador, 39, 41, 42, 120 n, 126 n, 127, 128, 129, 138, 209, 210, 218
- Valentiniano II, emperador, 45, 210, 212
- Valeriano, emperador, 35
- Vándalos, 77, 81, 85, 87, 186
- Varron, M. Terenzio, 115
- Vercelloni, V., 131 n
- Vettio Agorio Praetextato, 218, 230
- Virgilio, san, 37 n
- Virgilio Maron, P., 114, 195 n, 196 n, 222
- Virio Audenzio, Emiliano, 232
- Visconti, P. E., 219
- Visigodos, 71 n, 74, 78, 79, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91
- Vitricio de Rouen, 81, 83
- Vittinghoff, F., 16 n, 55 n
- Victor, S. Aurelio, 40 n, 97, 103, 110, 112, 114
- Víctor de Vita, 73 n
- Victoria, reina del Reino Unido de Gran Bretaña, 148
- Victoriano, 230
- Victorino, C. Mario, 164
- Vogt, J., 31 n, 56 n, 61 n, 67 n, 113 n, 216 n
- Volbach, W. F., 227 n
- Völkl, L., 62 n
- Voltaire, F.-M. Arout, *véase*, 18
- Wachsmuth, K., 198 n
- Waitz, G., 75 n, 79 n
- Wallace-Hadrill, D. S., 101 n, 106 n
- Waltzing, 175 n, 200 n
- Waszink, 203 n, 204 n
- Weinreich, O., 139 n, 226 n
- Welkov, I., 72 n
- Wellmann, M., 136 n
- Welskopf, E. C., 16 n
- Werner, H., 17 n
- Westerhuis, D. J. A., 104 n
- Westermann, A., 204 n
- Westermann, W. L., 157 n
- Wickersheimer, E., 131 n
- Wicert, L., 56 n, 59 n
- Widengren, G., 117 n
- Wilamowitz-Möllendorf, U. von, 163 n
- Willis, J. A., 222 n
- Winkelmann, F. W., 55 n
- Wissowa, G., 56 n, 59 n, 62 n, 87 n, 97 n, 118 n, 132 n, 135 n, 137 n, 159 n, 226 n, 230 n
- Wolff, H. J., 66 n
- Wünsch, R., 130 n
- Wytzes, J., 210 n
- Xerocrates, 151
- Zacarías, 141
- Zacarías de Mitilene, 44 n, 47 n, 156 n, 160 n, 167, 169
- Zeigler, L. W., 146 n
- Zeiller, J., 75 n, 84 n, 85 n, 87 n, 89 n
- Zeller, E., 152 n, 158 n, 199 n
- Zemarches, 81 n
- Zenón, emperador de Oriente, 46
- Zenón de Cizio, 107
- Zenón de Verona, 180 n
- Zilliacus, H., 81 n
- Zimmermann, H., 108 n
- Zonaras, G., 64, 129 n, 135 n
- Zoroastro, 163, 176 n
- Zósimo, 40 n, 50 n, 65, 129 n, 213 n
- Zostriani, 176 n
- Zucker, F., 81 n

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales